د. علي فهمي خشيم

التواصل ... دون انقطاع

ودراسات أخرى



الدار الجماهيرية
للنشر والتوزيع والإعلان



التواصل ... دون انقطاع



د. علي فهمي خشيم

التواصل ... دون انقطاع

ودراسات أخرى


الدار الجماهيرية
للنشر والتوزيع والإعلان

الطبعة الأولى: أي النار 1428 ميلادية

رقم الإيداع: 3086 / 97 ـ دار الكتب الوطنية ـ بنغازي

الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان

مصراتة: ص.ب. 17459 ـ مبرق: 30098 هاتف: 614418 ـ بريد مصور 614816 ـ 051

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

تقديـــم

يحدث أحياناً، وقد يحدث كثيراً، أن «يتورط» المرء في ندوة أو مؤتمر أو ملتقى أو حلقة بحث أو اجتماع ـ فقد تعددت التسميات ـ فيُطلب منه أن يُعِدَّ بحثاً أو دراسة أو على الأقل «مداخلة» يسهم بها في محور من تلك المحاور الكثيرة التي تدخل في نطاق ما سبق ذكره. وغالباً ما يكون الطلب في اللحظة الأخيرة.. قبل الاجتماع ـ مهما كان اسمه ـ بأيام قليلة! فيسارع إلى تلبية النداء والاستجابة للدعوة الكريمة، خشية أن يتهم بالسلبية أو يُظَنَّ به التخاذل وعدم مواكبته الحوادث والأحداث.. وربما كبرى الحادثات!

هذه المجموعة من «المقالات» التي بين يدي القارىء كانت نتيجة لقاءات تنوعت زماناً ومكاناً، كما سيلاحظ بالطبع، بيد أنها تصبُّ في مجريين.. هما همّان شغلا كاتبها على طول الزمان: الهمُّ القومي والهمُّ الفكري ـ أم هل تفضل: الثقافي؟! وهي «مقالات» قدمت في مناسبات مختلفة، تحوي «مقولات» دافع عنها صاحبها

كلما وجد الفرصة أمامه سانحة. . عله يبلّغ وعساه يُشْهد. وقد يبدو في بعضها «تكرار» هو في الواقع «ترديد»، وقد يلاحظ في بعضها «تداخل» هو في حقيقته «تشابك». . ولكل ما يبرره.

كانت هذه المقالات حبيسة الأدراج، ولم ينشر منها في إبانه إلا ثلاث، فنحن ـ بحمد الله ـ لا نهتم بنشر ما يقدم من دراسات في عديد الندوات وإنما جرت العادة أن ينتهي «الاحتفال» بما عُرِض بمجرد الانتهاء من «الحفل» الاختتامي للندوة المباركة. وقد آثر كاتب ما يلي من الصفحات أن ينشرها على الملأ. . لعلها تجد قارئاً مهتماً، أو مهموماً، فيشاركه الهمّ والاهتمام!

والشكر واجب ـ طبعاً ـ لمن طلب الكتابة ودعا إلى الإسهام على مدى السنين الماضيات؛ فقد دفع الكاتب إلى أن يكتب دفعاً، واضطرّه إلى أن يسطّر ما سطّر، ويحبّر ما حبّر. فإن كان ما فعل خيراً فهم مشاركوه فيه، وإن لم يكن فعليه وحده يقع عبء الخطأ الذي وقع فيه.

والسلام.

علي فهمي خشيم

مصراته 7/ 10/ 1996 (ف)

الجذور التاريخية للغزو الفكري في صدر الإسلام نماذج وآثار(*)

منذ البداية، ودون الدخول في مقدمات طويلة وضرب الأمثلة وعرض الأسباب، يمكن القول بأن الغزو الفكري بدأ ببدء انتشار الإسلام، وشرعت العناصر المعادية - بالتعبير الحديث - في استخدام السلاح الثقافي حين رأت تمكن الإسلام وبروزه قوة عقائدية وحضارية، وظهور الأمة العربية باعتبارها الطليعة الأولى القائدة لهذا الدين العالمي المتدفق حياة وفكراً. وهي لجأت إلى هذا السلاح بعد أن هزمت في المواجهة العسكرية التي قامت بها لكسر شوكة الدين الجديد وإيقاف تقدمه، وبعد أن فشلت في عرقلة اكتساحه المتواصل في جزيرة العرب وبقية أقطار الشرق الأدنى وشمال أفريقيا، وأخفقت في منع انتشاره ذلك الانتشار السريع المذهل حتى عبر البحار.

(*) قدمت في مؤتمر (مواجهة الغزو الثقافي الصهيوني الإمبريالي). تونس 4/ 1982م.

وعندما نقول «العناصر المعادية» فإن المقصود مجموعة أصحاب الحضارات والديانات السابقة للإسلام التي اتخذت منه موقفاً عدائياً بحكم الحس الشعوبي من جهة، خشية بروز الأمة العربية التي وحدها الإسلام تحت راية واحدة وجاء بفكر يجعلها أمة رائدة، أو بحكم العنصرية الدينية المغلقة على نفسها والحالمة على مدى العصور بفكرة حكم العالم والسيطرة عليه، من جهة أخرى. وكانت مقاومة هذه العناصر للإسلام من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى تفصيل. وإذا كان هذا الموقف العدائي قد تمثل في المناجزة العسكرية والاقتصادية والاجتماعية فإن الأمر، بالطبع، كان كذلك في الجانب الثقافي أو الفكري الذي لجأت مختلف العناصر إلى استخدام أسلحتها فيه. ولكنها منيت بالهزيمة نتيجة قوة الإسلام الفكرية وحتمية انتصاره عند المقابلة المباشرة. غير أن هناك عنصراً بذاته معيناً نلحظ أنه لم يصمد في عملية المواجهة طويلاً، فلجأ إلى أسلوب آخر هو ما يكمن تسميته بـ «الالتفاف الثقافي» وهو أخطر عمليات الصراع إن لم يُنتبه إليه، ونجح ـ بطريقة أو بأخرى ـ في فتح ثغرات لا تخفى في البناء الفكري العام في تاريخ الإسلام. واليهود هم ذاك العنصر الذي قام بحركة الالتفاف وفتح الثغرات، وتهتم هذه الدراسة القصيرة بعرض نماذج منهم وآثارهم في صدر الإسلام وبعده.

* * *

حين أعلن محمد ﷺ دعوته ليبلغ الرسالة كان أول ما قوبل به

السخرية والهزء من أهله وقومه. فلما تجمع المؤمنون من حوله ووجه بالشدة والعنف من أهل مكة حتى هاجر إلى المدينة التي كانت مركز تجمع يهودي كبير يعيش بين ظهراني العرب وفي كنفهم. وقد اتخذ اليهود من البداية موقف الترقب وانتظار نتيجة الصراع بين النبي وقومه، ولم يورطوا أنفسهم في مواجهة مكشوفة أملاً في أن يقضي الصراع العربي الداخلي على هذه الدعوة وصاحبها، ويحدثنا التاريخ أنهم أظهروا جانب اللين للنبي وبينوا له «حيادهم» في البداية، لكنهم ما لبثوا أن أظهروا الجانب الخفي لنواياهم نحوه يوم اضطر الرسول إلى مقاتلة قريش وأحزابها، فكانوا عوناً لأعدائه عليه متبعين أسلوب التخريب، بل المجابهة العسكرية، معه طمعاً في الخلاص منه وظناً بأن حلف قريش القوي قادر على تحطيم محمد ودعوته. وهذا ما أدى بالرسول إلى أن يعلن موقفه الواضح منهم بعد انتصاره على حلف قريش ويأمر بإخراجهم من صياصيهم أو قلاعهم، بعد أن استنفد كل السبل معهم لهدايتهم أو إلزامهم بموقف الحياد على الأقل. ومنذ ذلك اليوم بدأت «المواجهة الحضارية» بين الإسلام واليهود، وشرع هؤلاء في استخدام «السلاح الفكري» كالعهد بهم.

هنا تبرز ملاحظتان: الأولى تكمن في أن اليهود لم يتركوا وسيلة من الوسائل إلا اتبعوها لمحاربة النبي ودعوته، فعمدوا إلى تشجيع القبائل العربية على مقاتلته، وذهبوا إلى حد الاشتباك المسلح معه في المدينة. ولكن الهزيمة العسكرية التي لحقت بهم جعلتهم يذعنون ويستسلمون للأمر الواقع في الظاهر. والثانية نراها في لجوئهم إلى

ما أسميناه «السلاح الفكري» يستخدمونه ضمن خطة تتضمن التسرب الثقافي والتخريب العقائدي، إلى جانب إثارة الفتنة السياسية داخل كيان الأمة، كوسيلة من وسائل التدمير الداخلي لهذا الكيان. وهي خطة طويلة المدى تعمل على مهل وبصبر طويل، وظهرت أكثر ما ظهرت بعد وفاة النبي ﷺ.

هاتان الملاحظتان ـ أو الظاهرتان ـ تنطبقان تماماً على موقف اليهود من المسيح عيسى ابن مريم (ع). فنحن نعرف جيداً تلك الحرب القاسية التي شنها اليهود على المسيح، واتهموه فيها بأشنع التهم ـ وهو منهم ـ حتى بلغ بهم الأمر حد تسليمه ليد «بيلاطس» وتحملهم دمه في رقابهم وطلبهم منه أن يصلبه. ولكن دعوة عيسى كانت بدأت في الانتشار وشرعت تضرب جذورها في الأرض، وهنا لجأوا إلى سلاح التخريب «العقائدي» ممثلاً في «بولس» ليحدث في النصرانية ما أحدث وليحرف رسالة عيسى (ع) عن سبيلها الذي أراده الله[1].

(1) انتبه الشهرستاني إلى هذا الأمر في كتابه «الملل والنحل» وأورده باختصار، كعادته في أثناء عرضه للديانات والمذاهب، فذكر أن وصي عيسى بن مريم «كان شمعون الصفا، وهو أفضل الحواريين علماً وزهداً وأدباً، غير أن فولوس شوش أمره وصير نفسه شريكاً له، وغير أوضاع كلامه وخلطه بكلام الفلاسفة ووساوس خاطره «ويضيف الشهرستاني» ورأيت رسالة فولوس التي كتبها إلى اليونانيين: إنكم تظنون أن مكان عيسى (ع) كمكان سائر الأنبياء، وليس كذلك. بل إن مثله مثل ملكيز داق (ملكي صدق) وهو ملك السلام الذي كان إبراهيم (ع) يعطي إليه العشور وكان يبارك إبراهيم ويمسح رأسه» (الملل والنحل ـ ص 521 ـ 522).

(قارن: «الرسالة إلى العبرانيين» الإصحاح السادس والسابع من «العهد الجديد» =

لم يجرؤ اليهود، يوم كان النبي حياً، على الإشارة جهراً إلى أية مسألة تؤدي إلى خلاف في صفوف المسلمين، ولم يخوضوا في مشكلة من المشكلات الدينية أو السياسية بسبب وجود المرجع الأول والأخير، رسول الله ﷺ الموحى إليه من ربه، وبسبب السيطرة الدينية والسياسية الكاملة للنبي على المؤمنين المستعدين للعودة إليه في أية قضية من القضايا المثارة، وكانوا يعرفون أن قوله هو القول الفصل الذي لا يناقش. وبذا انقطع عنهم مصدر الخلاف ولم يستطيعوا إثارة الفتنة في حياته[1] فلما قبض ﷺ أحس اليهود بأن فرصتهم سنحت في العمل الذي وطنوا أنفسهم عليه وأعدوا عدتهم من أجله وشرعوا في التمهيد له على مهل. وقد حمل عبء هذا العمل المثقفون منهم ـ بلغة العصر ـ أو هم الأحبار والربانيون ممن لهم اطلاع على القضايا الفكرية والدينية في كتبهم، إلى جانب اطلاعهم على الأسس الدينية والثقافية للإسلام.

كان هؤلاء «المثقفون» من اليهود إذن «الطابور الخامس» في

= الموجودة بها هذه الإشارة ولعلها هي التي يعنيها الشهرستاني).
وقد تناول الدكتور أحمد شلبي موضوع تشويش بولس وخلطه ودوره في إفساد دعوة عيسى (ع) من بعده بشرح وتفصيل كبيرين في مؤلفه عن النصرانية في سلسلة دراساته عن «الأديان المقارنة» فليرجع إليه لمزيد من التفصيلات.

(1) يخرج عن هذا القول بعض الأسئلة «الاختبارية» كان اليهود يوجهونها إلى النبي ﷺ على سبيل الجدل وتأتيهم الإجابة مفحمة في القرآن ذاته. ولكنها أسئلة ما كانت لترقى إلى درجة إثارة الخلاف أو الفتنة. راجع في هذا الباب كتاب عفيف طبارة «اليهود في القرآن» ومؤلف ولهاوسن Welhausen «محمد واليهود Mohamed and the Jews».

عملية التخريب الفكري. ومن الجلي أن بعضاً منهم قام بعمله جيداً مستتراً تحت مختلف الستر، ومتخذاً أسلوب التسلل والتسرب، حتى أحدث في الفكر الإسلامي ما أحدث. وقد مهد لهم سبيل الحضور والتسلل عوامل عديدة نذكر منها:

1 ـ أن الإسلام، بطبيعته، كان رسالة عالمية يدعو الناس إلى اعتناقه ويرغبهم في اتباعه. وكان من السهل جداً على أي كان أن «يعلن» إسلامه بمجرد النطق بالشهادتين، ويصبح تبعاً لذلك فرداً من أفراد المجتمع الإسلامي له ما للمؤمنين دون تمييز ولا تفريق، بل يمكنه، دون نقاش، أن يتسنم أعلى المراكز في الدولة ويحتل أرفع المكانة في المجتمع دون نظر إلى «خلفيته» الدينية والثقافية ودون تحرز على الإطلاق.

2 ـ أن فورة الإسلام الأولى وتقدمه المستمر وانتشاره على أوسع نطاق ودخول الأقطار في حوزته جعلت المسلمين لا يتحوطون كثيراً في القضايا المعروضة ثقة في الذات وإيماناً بصلابة الأساس العقائدي لدينهم وقوة العقيدة، ممثلة في القرآن، على مواجهة الأعداء.

3 ـ أسهمت طبيعة التسامح التي تميزت بها الأمة العربية تجاه الأمم الأخرى والتي أكدها الإسلام ذاته، وامتازت بها الحضارة الإسلامية وهي في أوجها، أسهمت في فتح الباب أمام عناصر التشويش والتدمير الثقافي بقدر لا يستهان به.

4 ـ كان العرب أنفسهم إبان ظهور الإسلام شعباً تغلب عليه البداوة، ولم يكن البنيان الثقافي ـ بالمعنى المفهوم حديثاً من هذه الكلمة ـ يستند إلى تراث محفوظ متكامل يمكنه من مضاهاة البناء الثقافي عند المجتمعات المعاصرة الأخرى. كان العرب يومها شعباً «بكراً» بالنسبة إلى الحضارات المحيطة، وكان معتزاً أشد الاعتزاز بلغته التي نزل بها القرآن الكريم. ولم ير حرجاً في «الاستفادة» من تجارب الأمم السابقة وخبرات الشعوب الأخرى والاستعانة بمثقفي هذه الشعوب، دون نظر إلى جنس.

هذه العوامل وغيرها يسرت تسلل التخريب إلى البناء الفكري للإسلام في أثناء تبلوره وتطوره، كما سهلت أن تتسرب إليه «آراء» أصبحت فيما بعد «معتقدات» لتكون جزءاً مهماً من «التراث» وتحيد بتياره، أحياناً، عن مجراه الأساسي، وكان عدد من اليهود بالذات مسؤولاً مسؤولية مباشرة عن هذا التخريب.

في هذه الدراسة القصيرة نتعرض لثلاثة «نماذج» يهودية برزت في صدر الإسلام، وألقت بجراثيم آرائها في مجتمعه، وأثرت تأثيراً بالغاً في مسيرته السياسية والثقافية على حد سواء. وهي تتمثل في: عبد الله بن سبأ، وكعب الأحبار، ووهب بن منبه.

1 ـ عبد الله بن سبأ:

يكنى بابن السوداء، ويعرف أحياناً بابن حرب أو ابن وهب

الهمداني الحميري. كان يهودياً من صنعاء، وأعلن إسلامه في عهد الخليفة عثمان بن عفان. فهو إذن حديث عهد بالإسلام حين بدأت الفتنة تطل برأسها على المجتمع الإسلامي يومذاك. وكان سواحاً في مختلف البلاد المفتوحة حديثاً؛ إذ نجده يأتي من اليمن إلى الحجاز، ثم ينتقل إلى البصرة، فإلى الكوفة في العراق، ثم يعبر الشام إلى مصر، وفي مصر نجده يثير الناس على عثمان ويؤلبهم ضده لخلعه. ويذكر أنه استخدم دعاة لنشر أفكاره متظاهراً باتخاذ جانب علي بن أبي طالب. وكان بشخصه من جملة الزاحفين من مصر في شوال سنة 35هـ إلى المدينة لخلع عثمان. وكانت حماسته لعلي بالغة الشدة، ويقال إنه كان قريباً منه في البداية، ولكن علياً ما لبث أن أدرك خطورة الرجل وأفكاره فاتخذ منه موقفاً حذراً، ثم بلغ غضبه حداً جعله ينفيه إلى المدائن[1].

ومثلما هو الحال في أمر عدد كبير من الشخصيات الغامضة نجد أننا لا نعرف الكثير عن مسار حياة ابن سبأ، وتكتفي المصادر بإشارات عابرة هنا وهناك متناثرة عنه في بطون المؤلفات. وهذا ما جعل الجدل يثور حوله، وجعل عدداً من الأسئلة يدور عنه، من أهمها ما طرحه الدكتور طه حسين في كتابه (الفتنة الكبرى) حيث مال إلى نفي وجود ابن سبأ أساساً وقال بأنه «لم يكن إلا وهماً» وشخصية أسطورية ادخرها أعداء الشيعة لهم ليدخلوا في أصول

(1) انظر مقالتي (م.ث. هوتسمان) و(م.ج.س. هدغسون) في «الموسوعة الإسلامية» عن «عبد الله بن سبأ».

مذهبهم عنصراً يهودياً، إمعاناً في الكيد لهم والنيل منهم.

ويستند طه حسين في رأيه هذا إلى أمرين: **أولهما** انعدام ذكر ابن سبأ وجماعته في حرب صفين، أهم معارك علي بن أبي طالب ضد خصومه، وعدم ظهور أثره حين اختلف أصحاب علي في أمر الحكومة وتكوين الحزب المعارض للصلح والمفاوضة. **وثانيهما**: أن البلاذري في مؤلفه (فتوح البلدان) لا يذكر ابن سبأ في شيء من الفتنة أيام عثمان وعلي. ثم يرجع طه حسين ظهور هذه «الشخصية الموهومة» إلى فريقين: القُصَّاص، الذين كانوا يتحدثون بأمر الفتنة في البصرة والكوفة ويرسلون خيالهم على سجيته، وأصحاب الجدل وواضعي الأخبار والأحاديث يؤيدون بها مذاهبهم وآراءهم. ثم يومىء إلى أن البلاذري لم يُكْنِ ابن سبأ بابن السوداء، كما فعل غيره، لكنه دعاه عبد الله بن وهب الهمداني. ويشير طه حسين، أخيراً، إلى ما أورده بعض الكتاب من زعمهم أن ابن سبأ وأتباعه ألّهوا علياً فأحرقهم بالنار وهذه حادثة ما كانت لتخفى ولكنها مغفلة في التواريخ الموثوقة[1].

ولا يقف رأي طه حسين في زعمه بوهمية ابن سبأ للنقد هنا. فإن غيابه في موقعة صفين يفسر بأن علياً نفسه كان غضب منه حين أمعن في «تقديسه» إلى درجة التأليه، إن لم يكن مواجهة فبالرمز والإشارة وإشاعة الفكرة، حتى نفاه إلى المدائن كما هو مذكور عند

(1) انظر: التمهيد والبيان ـ لمحمد بن يحيى الأشعري. صفحات 54، 55، 79، 88.

المؤرخين، وليس من المعقول أن يأتي المنفي لنصرة من نفاه. ونضيف هنا أن موقف ابن سبأ لم يكن في حقيقته تشيعاً لعلي وحباً فيه بقدر ما كان إثارة للفتنة ونفخاً في نارها. ولم يكن يهمه القتال فعلاً مع علي أو سواه. وبذا غاب في ما كان من أحداث صفين وما نجم عنها.

أما صمت البلاذري عن ذكر ابن سبأ في الفتنة أيام عثمان وعلي، فإن مرجعه أن صاحبنا لم يكن شخصية سياسية عسكرية، مما اهتم به البلاذري، بل كان شخصية ثقافية فكرية مذهبية. ويظهر هذا الأمر واضحاً في أن جميع كتب العقائد والمقالات، أعني المؤلفات الأيديولوجية، أشارت إليه وإلى آرائه[1]. ومع هذا فإن البلاذري، باعتراف طه حسين نفسه، ذكر ابن سبأ ودوره في أحداث الفتنة وإن كان باسم عبد الله بن وهب الهمداني ـ وهذه نسبة إلى قبيلة يمنية فيها تحديد أكثر مما فعل ابن حزم مثلاً، بنسبته إلى حمير، في حين اكتفى آخرون باسم الشهرة «ابن سبأ» وهذا كله لا يخرجه عن نسبته المعروفة. أما كون البلاذري لم يكنه بابن السوداء فإنه لا يرقى في أهميته إلى درجة التدليل به على «وهمية» الرجل، إذ لم تكن هذه الكنية إلا نسبة لأمه ليس غير.

وتبقي المسألة الأخيرة وهي حادثة إحراق علي أتباع ابن سبأ. ومن الممكن النظر في هذه المسألة باعتبارها تهويلاً أو زيادة في

(1) طه حسين: الفتنة الكبرى ـ دار الكتاب اللبناني. بيروت 1973م، ص 518 ـ 521.

النكاية ومقتاً لمقالة الرجل وتكريهاً للناس فيه، وإرهاباً لمن يقول بما ذهب إليه، وتنزيهاً لعلي بن أبي طالب عن شبهة قبول آرائه ـ فضلاً عن أن ذكر الحرق لم يرد في المصادر كلها بل في عدد قليل منها نقل بعضه عن بعض. وعلى الرغم من هذا فإن البلاذري ذاته، وعدداً آخر من كُتّاب التاريخ الإسلامي، يحدثنا عن أن «قوماً ارتدوا بالكوفة فقتلهم علي» مما أورده طه حسين نفسه[1] ومن الجائز جداً أن هؤلاء «القوم» كانوا من أتباع ابن سبأ، وقد ثبت قتل علي لهم على كل حال، وليس من الغريب أن يحول البعض القتل إلى إحراق، ولكنه لا يتعلق بوجود ابن سبأ من عدمه ولا يقودنا إلى القول بأنه مجرد شخصية وهمية لا وجود لها.

من حقنا بعد هذه، أن ننقض رأي د. طه حسين المغرم ـ فيما يبدو ـ بنفي وجود مسائل كثيرة في التاريخ العربي والإسلامي، مما قد يؤدي ـ إذا سايرناه في منطقه ـ إلى إلغاء هذا التاريخ بكل شخصياته وأحداثه وآثاره. ولا بد من الإشارة هنا إلى تأثير يهودي معروف، هو مارغليوث، في طه حسين وتكوين جملة من آرائه، وإلى انتفاع اليهود من نفي وجود ابن سبأ واعتباره «وهماً» مما له آثاره السياسية والمذهبية.. مما يطول شرحه ويبعدنا عما نحن فيه الآن[2].

---

(1) انظر على سبيل المثال: الطبري: تفسير. النوبختي: فرق الشيعة. الملطي: التنبيه والرد. الأشعري: مقالات الإسلاميين. البغدادي: الفرق بين الفرق. الشهرستاني: الملل والنحل. ابن حزم: الفصل... الخ.

(2) الفتنة الكبرى، ص521.

وعلى كل حال، فإن ابن سبأ كان شخصية مزدوجة النشاط، دينياً وسياسياً؛ فعنده نجد السياسة امتزجت بالدين، وأن كلاً منهما استغل لتدمير الآخر. إذ استخدم الظروف السياسية لنشر أفكار دينية تأييداً لموقف ومعارضة لآخر، واستعمل هذه الأفكار الدينية ذاتها لتحريك الفتن السياسية وتأليب المجتمع الإسلامي بعضه على بعض. وبذا أمكنه أن يحقق غايتين: التخريب السياسي والتحريف الديني في آن واحد. وإذا كان دوره السياسي قد انتهى بنفيه، أو بوفاة علي بن أبي طالب، فإن أفكاره ظلت بعد ذلك عند أتباعه واتصل وجودها مع الزمان.

فيما يلي، وبإيجاز شديد، نعرض لأهم الأفكار الدينية ـ السياسية التي زرعها ابن سبأ، وتبلورت في مذاهب بعض الطوائف الإسلامية وتطورت عند عدد من الفرق بأشكال مختلفة. ومن أهم هذه الأفكار: فكرة «الوصاية» وفكرة «الرجعة».

الوصايـة:

دعا ابن سبأ إلى أن لكل نبي وصيّاً يخلفه من بعده، وأن عليّاً هو وصي النبي محمد ﷺ تماماً كما كان يوشع بن نون وصيّاً لموسى (ع). وعلى هذا الأساس فإن علياً ـ منطقياً ـ هو الأولى بالخلافة ليس فقط من عثمان، بل من أبي بكر وعمر أيضاً. «وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وفي موسى، مثلما قال في علي. وهو أول من أظهر القول بالنص على إمامة علي، ومنه

انشعبت أصناف الغلاة» ـ كما يقول الشهرستاني[1]. فهو إذن يحمل إرثاً يهودياً واضحاً استغله استغلالاً كاملاً.

وكانت نتيجة مقالة ابن سبأ، ونشاطه الدائب في نشرها، أن وجدت استجابة من الكتلة السياسية المعارضة لعثمان بن عفان، فسارعت بالتقاطها تأييداً لحق علي في الخلافة وتأكيداً على أنه الأولى بها من سواه. وأدت العوامل السياسية إلى ترسيخها وتطويرها فيما بعد. ولكن ابن سبأ لم يكتفِ بذلك، وقد رأى الاستجابة المطلوبة، فتقدم خطوة أخرى محيطاً علياً بهالة من القدسية، بل الألوهية، باعتباره مقتبساً من النور المحمدي الذي هو، عنده، نور إلهيّ في الأساس. فاندفع إلى القول بأن في علي «جزءاً إلهيّاً» في بداية الأمر، ثم زاد وأكد أن علياً هو الله ذاته.

ويمكن القول هنا، بشيء من الحذر، إن فكرة «الوصاية» وجدت قبولاً من أنصار علي، إذ هي تخدم أهدافاً سياسية معينة، ومن المؤكد أنها استغلت للدعوة لخلافة علي وخاصة إبان الفتنة. ويمكننا أن نفهم من المصادر الإسلامية ذاتها أن ابن سبأ كان قريباً من علي بقدر ما، ولعل هذا كان في بداية تشيعته له. ولكن هذا الموقف تغير كلية فيما بعد حين أمعن ابن سبأ في تقديس علي تقديساً أدى به إلى تأليهه.

---

(1) لم يجرؤ كاتبان يهوديان، هما هوتسمان وهدغسون اللذان كتبا عن ابن سبأ في «الموسوعة الإسلامية» في نشرتيها القديمة والجديدة على إنكار وجوده والزعم بأنه وهم. وأقصى ما استطاع ذكره الأخير منهما هو أنه «ربما لم يكن يهودياً». فتأمل!

هنا نجد أمامنا مصدرين يرويان قصة هذا التأليه باختصار شديد. يقول الشهرستاني:

«السبأية، أصحاب عبد اللّه بن سبأ الذي قال لعلي كرم الله وجهه: **أنت أنت** ـ يعني: **أنت الإله**. فنفاه إلى المدائن»[1].

ويذكر ابن حزم أن أول الغالية الذين يقولون بالألوهية لغير الله كانوا «قوماً من أصحاب عبد اللّه بن سبأ الحميري أتوا إلى علي بن أبي طالب فقالوا له مشافهةً: **أنت هو**. فقال لهم: ومن هو؟ قالوا: **أنت الله**. فاستعظم الأمر، وأمر بنار فأججت وأحرقهم بالنار. فجعلوا يقولون وهم يرمون في النار: الآن أصبح عندنا أنه الله، لأنه لا يعذب بالنار إلا الله!»[2].

وإذا كان من الممكن استبعاد إحراق علي أتباع ابن سبأ بالنار كما يرويها ابن حزم بأسلوبه المعادي للشيعة جداً[3]، فإن من المرجح نفي عليٍّ ابن سبأ إلى المدائن، ليس لمواجهته بتأليهه مما لم تكن الجرأة ـ فيما نرى ـ لتواتيه للجهر به أمامه، ولكن ربما لانتشار الفكرة ذاتها أو ما قاربها. ومن المحتمل أن ابن سبأ عاش بعد اغتيال علي وتابع نشر أفكاره بعد وفاته، مما أدى إلى فكرة أخرى من أفكاره هي ما يعرف باسم «الرجعة».

(1) الملل والنحل، ص 366.
(2) المصدر نفسه، ص 365.
(3) الفصل، ص 86.

الرجعـة:

كان من الممكن أن تنتهي الفتنة بوفاة علي، وليس يهمنا هنا على أي شكل استقر الأمر. وكان من المفروض أن يتوقف ابن سبأ عن دعوته لعلي، أو على الأقل أن يدعو لأبنائه بالخلافة من بعده. وهذا موقف عدد كبير من الشيعة الذين رأوا أن علياً أحق بالخلافة من غيره، فلما قضى ذهبوا إلى حق عقبه فيها. وهذا رأي سياسي محض يمكن الاتفاق معه أو معارضته ولكنه يظل مع هذا مجرد موقف سياسي ليس غير. بيد أن ابن سبأ لم يكن يهدف في الواقع إلى نصرة علي على خصومه، بل يبغي تأريث نار الفتنة بين المسلمين وضربهم بعضهم ببعض. وهذا ما دفعه إلى التشبث بعلي ذاته. ولكن كيف، وقد قضى ابن أبي طالب؟

وجد ابن سبأ الحل في فكرة يهودية أخرى تعرف بفكرة «الرجعة» فأسرع بالتقاطها وإلقائها بين أتباعه يدعوهم إليها ويدعون هم إليها من بعد. ولعل ابن سبأ قال بفكرة الرجعة هذه في بداية الأمر بالنسبة للنبي ذاته، أي أن النبي ﷺ سوف يرجع متقمصاً شخص علي وحالاً فيه ليستمر نور النبوة الإلٰهي في ابن أبي طالب. فلما مات علي أسرع يقول إنه «حي لم يمت» لأن فيه «الجزء الإلٰهي ولا يجوز أن يستولي عليه، وأنه يجيء في السحاب، والرعد صوته والبرق تبسمه، وأنه سينزل إلى الأرض بعد ذلك فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً»[1].

---

(1) يضيف ابن حزم أن علياً قال في ذلك بيتاً من الشعر: =

أورد ابن حزم أن «ابن سبأ قال، إذ بلغه قتل علي (رضي): لو أتيتمونا بدماغه سبعين مرة ما صدقنا موته، **ولا يموت** حتى يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً»[1].

وقال الشهرستاني: «وإنما أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال علي (رضي) واجتمعت عليه جماعة. وهم أول فرقة قالت بالتوقف والغيبة والرجعة وقالت بتناسخ **الجزء الإلٰهي** في الأئمة بعد علي»[2].

فكرة «الجزء الإلٰهي» إذن هي التي استند إليها ابن سبأ في إنكار موت علي، إذ هو لا يموت ما دام يحله هذا الجزء الإلٰهي. ولكنه لم يكتف بفكرته اليهودية المنشأ فابتدع حديثاً عن عمر بن الخطاب ليدعم بها مقالته. قال: وهذا المعنى (أي حلول الجزء الإلٰهي في علي) مما كان يعرفه الصحابة. هذا عمر بن الخطاب كان يقول فيه حين فقأ عين واحد بالحد في الحرم ورفعت القصة إليه: ماذا أقول في «يد الله» فقأت عيناً في «حرم الله»؟ فأطلق عمر اسم «الإلٰهية»

= «لما رأيت الأمر أمراً منكراً أججت ناراً ودعوت قنبرا»
يريد قنبراً مولاه، وهو الذي تولى طرحهم في النار (المصدر نفسه).

(1) ويذكر الأشعري في «التمهيد والبيان» أن ابن سبأ بدأ بالدعوة إلى رجعة النبي ﷺ في الحجاز ثم البصرة، ثم الكوفة، ثم الشام ـ فلم يقدر على ما يريد منهم فأخرجوه حتى أتى مصر. ولعل ظروف مصر في تلك الآونة هي التي جعلت بعض أهلها يقبل منطق ابن سبأ: «العجب ممن يزعم أن عيسى يرجع ويكذب برجوع محمد». ويستشهد بما ورد في القرآن: **﴿إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد﴾** فمحمد أحق بالرجوع من عيسى (ع) ص88.

(2) الفصل، ص180.

عليه لما عرف منه ذلك[1].

وعلى الرغم من أن هذه الحادثة مختلقة من أساسها، وأن عمر لم يقل ما قاله، فإنها لا تدل بحال على شيء من التأليه أو إطلاق اسم «الإلٰهية» - كما عبر الشهرستاني - على علي. وأكثر ما يفهم منها، تسليماً بحدوثها جدلاً، هو أن عمر كان يعبر عن أن ما حدث كان تطبيقاً لحدود الله، وبإرادته، في حرمه. وإن المرء لا يملك إلا أن يندهش من قبول بعض الأفكار على وهن الأساس المنطقي والعقلي لها، ناهيك بالأصل التاريخي، وسريانها، ولعل السبب في هذا يرجع إلى عملية «التشويش» والخلط التي اتبعها «بولس» بالنسبة لدعوة المسيح - كما أسلفنا من قبل - بحيث تختلط المسائل ويضطرب التفكير ويفقد المنطق السليم وبخاصة عند العامة، ويحرص «المثقفون» المشوشون على هذا الخلط عند أتباعهم حتى تنعدم الرغبة في تعليل القضايا ومنطقيتها ويصبح الأمر مجرد «إيمان» مطلق أعمى أو تقليد مستسلم دون إعمال فكر. وهذا ما حدث لابن سبأ وأتباعه من غلاة الشيعة وفرقهم «المتطرفة» الكثيرة، التي انتقلت إليها أفكار ابن سبأ واتخذت أشكالاً عديدة وتحولت إلى طوائف لا يمكن حصرها في هذه العجالة ولكنها لا تخرج في أساسها عن المقالات الأصلية التي دعا إليها ابن سبأ وهي معروضة مبسوطة في كتب الفرق وتاريخ الفكر الإسلامي بسطاً وافياً.

---

(1) الملل، ص367.

وتبقي إشارة أخيرة تكمن في القول بأن أفكار ابن سبأ لم تؤد فحسب إلى فتح ثغرة عظيمة في البناء السياسي والفكر للإسلام وخلق صراع دام عنيف بين جناحيه، ممن عرفوا في تاريخه بالشيعة وأهل السنة، ولا نزال نعاني منه حتى اليوم، بل استطاعت أن تنفذ إلى الفكر السني المحافظ ذاته. فإن صورة الخضر الذي لا يموت، والتي انتشرت عند الصوفية، أثر واضح من فكرة الولي الخالد. وصورة المهدي المنتظر التي طغت على الذهن العامي واستغلت استغلالاً كبيراً هي عبارة عن فكرة «الغيبة» أو «الرجعة» الأولى وإن اختلف فيها الأشخاص والزمان. ويمكن القول، باختصار مخل، إن مجمل الأفكار الغيبية، وعوامل التناحر والصراع الدموي، في تاريخ الإسلام تعود إلى تلك الفترة المبكرة منه... إلى عبد اللّه بن سبأ وأتباعه.

2 ـ كعب الأحبار:

شخصية خطيرة أخرى من «الشخصيات الثقافية» اليهودية في صدر الإسلام، واسمه يدل عليه[1]. وتجمع المصادر على أنه كان يهودياً من يهود اليمن، مثلما هو حال ابن سبأ، وكان موجوداً، ربما في اليمن، أيام النبي ﷺ ولكنه لم يره قط، ومثل ابن سبأ أيضاً لا نعرف الكثير عن حياته، وهو ربما جاء المدينة بعد وفاة الرسول ﷺ، ويذكر أنه كان من جملة أتباع عمر بن الخطاب يوم

(1) المصدر السابق.

دخل القدس (سنة 15هـ) ولكن الغريب أنه كان لا يزال على يهوديته يومها، ولم يعلن إسلامه إلا بعد سنتين من ذلك (!) ثم انتقل إلى الشام، بعد مقتل عمر، حيث مات في حمص سنة 32هـ[1].

يبدو كعب الأحبار، هو الآخر، شخصية مزدوجة النشاط السياسي والفكري، وإن كان الأشهر الجانب الأخير من نشاطه، وهذه طبيعة المثقف الهادىء الذي لا يريد لنفسه أن «يتورط» موقفياً، ويتستر في اتجاهه السياسي خلف حجب فكرية قد تكون مجردة في أحيان كثيرة، غير أن «معطياتها» تظل مرتبطة بالسياسة على كل حال. ومن الضروري هنا الإشارة إلى هذين الجانبين عند كعب الأحبار باختصار من خلال ما يروى عنه في المصادر.

أ ـ في السياسة:

من المثير فعلاً أن نرى رجلاً مثل عمر بن الخطاب يقرّب كعب

---

(1) ابن سعد، الطبقات الكبرى ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت 1973م، الجزء الثالث، ص340. كان ضيق أبي ذر بالغاً من تمكن كعب في مجلس الخليفة، وذات مرة قال له: «يا ابن اليهودية! ما أنت وها هنا؟ والله لا يسمع أحدٌ من اليهود إلا فتنوه». وهذه الإشارة، فيما يبدو، موجهة إلى الخليفة نفسه. وقد توعد أبو ذر كعباً مرة فقال له: (والله لتسمعن مني إذ أدخل عليك). فلما قتل عمر وجد كعب مكانه في مجلس عثمان، وكان أبو ذر يتحدث وهو عند عثمان قائلاً: (لا ترضوا من الناس بكف الأذى حتى يبذلوا المعروف) فقال كعب: (من أدى الفريضة فقد قضى ما عليه). فرفع أبو ذر محجنه فضربه، فشجه، حتى تدخل عثمان: (يا أبا ذر! أكفف يدك ولسانك) ـ واستوهبه منه فوهبه له، أي عفا عنه. (الأشعري: التمهيد والبيان، ص76).

الأحبار هذا التقريب حتى قبل إعلان إسلامه، ولعل هذا ما جعل صحابياً مثل أبي ذر يعترضه ويتحرش به. ولا تفسير لهذا التقريب من عمر إلا طمعه في إسلام كعب باعتباره شخصية ثقافية مهمة، وذلك التسامح الذي اشتهر به المسلمون الأول في تعاملهم مع أهل الكتاب بصفة خاصة، لكن هذا التسامح، فيما يبدو، أدى إلى نتائج وخيمة سياسية وفكرية، فإن تمكن كعب من مجلس الخليفة الثاني جعله يحظى بنظرة تكريم خاصة أتاحت أن ينشر آراءه وأفكاره مما عرف في تاريخ الفكر الإسلامي باسم «الإسرائيليات» وفي ميدان السياسة من الممكن الشك في دور ما قام به كعب في مقتل عمر، ثم محاولة أداء الدور ذاته الذي أداه ابن سبأ بالنسبة لعلي بن أبي طالب.

يذكر الكثيرون أن كعباً (تنبأ) بمقتل عمر قبل حدوثه بثلاثة أيام، وأنه أخبر عمر بذلك، فهل كان كعب على علم يا ترى بمؤامرة اغتيال الخليفة الثاني؟ هل شارك هو ذاته في الإعداد لها؟ هل كان من جملة المتآمرين؟ مثل هذه الأسئلة يمكن أن تطرح، ومن الممكن النظر إليها باهتمام، غير أن المصادر لا تزودنا بمعلومات وافية عن هذا الموضوع.

ولكن ثمة روايات ذات مغزى كبير، ويمكن تحليلها ودراساتها واستخلاص النتائج منها. فنحن، مثلاً، نجد ابن سعد في «طبقاته» يروي أن كعباً أتى عمر، بعد أن طُعِن فقال له: (ألم أقل لك إنك لا تموت إلا شهيداً وأنت تقول من أين.. وأنا في جزيرة العرب؟!).

ومهما يكن الأمر فقد حاول كعب أن يقوم بالمهمة التي قام بها ابن سبأ من بعده، وذلك عن طريق (تقديس) عمر بن الخطاب تقديساً قد يؤدي إلى (تأليهه) كما حدث مع علي بن أبي طالب، بيد أن شخصية عمر ذاتها منعت حدوث مثل هذا الأمر. وكان كعب ـ كعادته ـ يستند إلى ما يزعمه من قصص بني إسرائيل، إذ يروى أنه كان يحدث بحديث ملك في بني إسرائيل (إذا ذكرناه ذكرنا عمر، وإذا ذكرنا عمر ذكرناه). وهو يلفق قصة عن هذا الملك فحواها أن الله أمهله ثلاثة أيام ليموت بعدها، فدعا ربه أن يهبه طول العمر حتى يبلغ ابنه الرضيع سن الرشد، فأمهله الله خمسة عشر عاماً ليكبر ابنه. وكان كعب يردد هذه القصة، وخاصة قبيل مقتل عمر، فلما طُعِن عمر قال كعب: (لئن سأل عمر ربه ليبقينه الله!) فأُخبر عمر بذلك، فقال: (اللهم اقبضني إليك غير عاجز ولا ملوم).

ويروى هذا الخبر بصورة مختلفة؛ إذ قيل إنه لما طعن عمر جاء كعب فجعل يبكي بالباب ويقول: (والله لو أن أمير المؤمنين يقسم على الله أن يؤخره لأخره!) فدخل ابن عباس (تلميذ كعب) على عمر فقال: (يا أمير المؤمنين! هذا كعب يقول كذا وكذا) قال عمر: (إذن.. والله لا أسأله!) ثم قال: (ويل لي ولأمي، إن لم يغفر الله لي)[1].

نحن نرى إذن، مما سبق، بدايات (التقديس) التي شرع فيها

(1) المصدر السابق، ص354.

كعب الأحبار لعمر بن الخطاب، ونرى هذا الموقف الانتهازي من رجل مطعون يحاول أن يسبغ عليه في لحظاته الأخيرة القدرة على أن يطلب من الله أن يؤخره فيستجاب له. وبذا يضرب عصفورين بحجر واحد، إن مات عمر ظلت كلمته سارية كما حدث، وإن حيي أحاطت به هالة (القدسية) وربما (الألوهية). بيد أننا نرى موقف الرفض والشدة والغضب من عمر لنصيحة كعب، ودعوته أن يقبضه الله سريعاً. والسؤال الآن: مم كان يستغفر عمر في هذا الموقف؟ هل كان يستغفر الله إذ قرب كعباً إليه؟ هل علم ـ أو شك ـ بأن لكعب يداً، ولو خفية، في ما حدث فيشيح عنه؟ هذا أمر يحتاج فعلاً إلى بحث طويل.

هذا الموقف الانتهازي ـ أو بتعبير آخر: الصيد في الماء العكر ـ الذي رأيناه عند كعب فيما يتصل بعمر، يبدو أيضاً في تصرفات أخرى له، بغية إثارة الفتنة، إذ يظهر أنه لم يكتف بما شجر بين المسلمين من خلاف، بعد مقتل عمر، على جبهات عديدة، من شيعة علي إلى أنصار عثمان إلى مؤيدي عائشة وطلحة والزبير وعشرات الأسماء الأخرى، فأراد أن يُدْخِل في الصراع طرفاً آخر من بني هاشم متبعاً الخطة ذاتها؛ التقديس وإيهام الشخص ومن حوله بأن له (مكانة) عند الله تؤهله لمكانة كبرى في الدنيا، وبالتالي ادعاء الخلافة والحكم؛ فيروى عن علي بن زيد بن علي بن الحسن أن كعباً مضى إلى فرع من فروع بني عبد المطلب ـ وهو المغيرة بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب ـ (فأخذ بيده وقال: اشفع لي

يوم القيامة! فانتزع المغيرة يده من يد كعب وقال: وما أنا؟ إنما أنا رجل من المسلمين، فأخذ كعب بيده **فغمزها غمزاً شديداً** وقال: ما من مؤمن من آل محمد إلا وله شفاعة يوم القيامة!)[1].

ونجد مثل هذا الموقف المداهن لأبناء عبد المطلب في حادثة أخرى، فقد ذُكِر أن كعباً قام يسأل عمر بن الخطاب: (ما كان آخر ما تكلم به رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: (سل علياً) قال: (أين هو؟) قال: (هو هنا) فسأله، فقال علي: (أسندته إلى صدري فوضع رأسه على منكبي وقال: الصلاة.. الصلاة). فقال كعب: (كذلك آخر عهد الأنبياء وبه أمروا، وعليه يبعثون)[2].

وبصرف النظر عن موضوع السؤال فإننا نرى عمر، مرة أخرى، يشيح بوجهه عن كعب ويوجهه لسؤال علي الذي قيل إنه حضر وفاة النبي، وفي الأمر خلاف، فلما أجاب بما أجابه نجد كعباً يعلق تعليقاً فيه موافقة لابن أبي طالب، استناداً إلى (علمه) هو بآخر عهد الأنبياء وبما أمروا به وبما عليه يبعثون!.

الغريب في الأمر أن كعب الأحبار انحاز، بعد مقتل عمر، إلى عثمان بن عفان، فلما قتل عثمان انضم إلى معاوية بن أبي سفيان المطالب بدم عثمان والذي استولى على الخلافة من بعد، وهو هنا مخالف لموقفه السابق من آل عبد المطلب، ومخالف لابن سبأ، بيد

(1) المصدر ذاته، ص361.

(2) الطبقات، جزء 5، ص23.

أن القضية تفقد غرابتها إذا علمنا (خطة) اليهود على مدى الأزمنة والعصور، حتى وقتنا هذا، في حرصهم على أن يكون لهم (ممثل) في فرق الصراع، سياسياً كان أو أيديولوجياً، وهذه الظاهرة لا تغيب عن عين المتفحص يلحظها في حضور اليهود حضوراً إيجابياً في جميع الفلسفات بقدر يكبر أو يصغر تبعاً للحاجة والظروف.

ومن الواضح أن معاوية رحب ترحيباً كبيراً بكعب الأحبار، أليس في انضمامه إليه كسب عظيم باجتذاب أحد كبار المثقفين؟ وكان معاوية، بدهائه المعروف، يبحث عن الأنصار والمؤيدين من مختلف الطبقات، فما بالك برجل صاحب عمر بن الخطاب واشتهر بعلم الأولين ومعرفة ما عند أهل الكتاب؟ ولعل هذا ما جعله يستدعيه إلى دمشق ليقربه ويتخذ منه (مستشاراً) في كثير من شؤونه. ومن الجلي أن كعباً لم يبخل بمشورته «النافعة» لمعاوية، وهذا ما جعل ابن سفيان يصرح: (ألا إن كعب الأحبار أحد العلماء. إن كان عنده لعلم كالثمار، وإن كنّا فيه لمفرطين!)[1].

ويبدو أن هذه المكانة التي حظي بها كعب لدى معاوية وبعد أن رأى غلبة بني أمية على الأمر، هي التي جعلته يتحول عن موقفه المؤيد لبني عبد المطلب، ويتخلى عنهم، ليس فيما يتعلق بمسألة الخلافة، فحسب، بل أيضاً في موضوع العلم والثقافة يومها، وبعد أن كان يطلب (شفاعة) المغيرة من بني عبد المطلب ويصدق على ما

(1) الطبقات: الجزء الثاني، ص362.

نقله علي عن النبي ﷺ، نراه يلتفت لتنصيب أحد أبناء بني أمية باعتباره (أفقه العرب)؛ فقد التقى وعبد اللّه بن عمرو بن العاص فقال كعب: (أتطيّر؟) قال عبد اللّه: (نعم) قال: (فما تقول؟) قال: (أقول: اللهم لا طير إلا طيرك، ولا خير إلا خيرك، لا رب غيرك ولا قوة إلا بك). قال كعب: (**أنت أفقه العرب**. إنها مكتوبة في التوراة كما قلت (!))[1].

ب ـ الفكر:

لم يترك كعب الأحبار كتاباً، فكل آرائه وأفكاره كانت شفهية، وهي آراء نقلها تلاميذه الذين من أهمهم الصحابي أبو هريرة الذي تنسب إليه أحاديث نبوية كثيرة جداً يحتاج عدد كبير منها إلى إعادة نظر شاملة. ثم عبد اللّه بن عباس، أشهر مفسري القرآن في صدر الإسلام الأول. ونجد نقولاً عن كعب مبثوثة في مختلف المؤلفات، وخاصة ما اتصل منها بالتاريخ القديم وتفسير بعض آي القرآن المتعلقة بالإشارة إلى الأمم السابقة وأخبارها.

هذا الأثر البالغ الخطورة يعرف عادة باسم (**الإسرائيليات**) وهي مجموعة الروايات والقصص التي جاء بها كعب، ووهب بن منبه من بعده، مدعياً أنه نقلها من مصادرها الأصلية في التوراة وكتب اليهود وزاعماً أنها تفسير حقيقي لما جاء في القرآن.

ولا بد من الإشارة هنا إلى تلميذ كعب المباشر، أعني

---

(1) المصدر السابق، ص358.

عبد اللّه بن عباس، ودوره في نقل كثير مما بثه كعب الأحبار من الإسرائيليات. ولا ريب في أنه مسؤول تماماً عن انتقالها إلى الفكر الإسلامي حتى أصبحت تعد من الإسلاميات[1] وتحسب على الإسلام والقرآن ذاته. وإذا كان هناك الكثير مما يمكن قوله في تفاسير ابن عباس وأقواله فإن ترجمته التي أثبتها ابن سعد مطولة في (طبقاته)[2] وجاءت في مصادر أخرى كثيرة، تظهر جوانب ينبغي على الدارس المحقق أن يقف عندها ويمحصها، وأقل ما يقال هنا في هذه اللمحة أن ابن عباس متأثر تأثراً بالغاً بكعب الأحبار وهذا ما أدخل كثيراً من الخلط في تفسيره للقرآن الكريم، فقد كان ابن عباس أكثر الصحابة تفسيراً، ولم يعرف منهم بالتفسير إلا عشرة، كما يروي السيوطي في (الإتقان). ومن الجائز القول إن كثيراً من تفسيره نسب إليه ـ كما يذهب المعتذرون عنه ـ تملقاً للعباسيين وزلفي. وهناك طرق عديدة للرواية عنه واهية لا يوثق بها، ويروى عن الإمام الشافعي أنه قال: (لم يثبت عن ابن عباس من التفسير إلا شبيه بمائة حديث)[3]. بيد أن هذا لا يمنع من القول بأن تفسير ابن عباس، وبقية التفاسير الأخرى التي نحت نحوه مما يعرف باسم (التفسير بالماثور) سواء صحت نسبتها أم لم تصح، تحتوي على قدر مهول من الخلط والخرافة شوهت صورة الفكر الإسلامي وانحرفت به عن

---

(1) الطبقات: الجزء الرابع، ص268.

(2) انظر: مناهل العرفان ـ للزرقاني، ص485.

(3) انظر: الجزء الثاني ـ ص365 وما بعده.

مجراه العقلي المنطقي السليم، ولا ريب أن مرجع الأمر يعود إلى ذلك المثقف اليهودي الذي أعلن إسلامه متأخراً. . كعب الأحبار.

3 ـ وهب بن منبِّه:

إذا كان كعب الأحبار أدى مهمته في صدر الإسلام الأول وفي عصر الصحابة حتى (اغتر به قدماء رجال الجرح والتعديل)[1] وصدقه (حتى بعض الصحابة)[2] كما يرى الحافظ ابن كثير، فإن المهمة تسلمها من بعده شخصية ثقافية يهودية أخرى ممثلة في وهب بن منبِّه الذي يحسب من التابعين.

ولد وهب بن منبه في اليمن أيضاً بالقرب من صنعاء سنة 34هـ، وكان من أصل فارسي ينتسب إلى طائفة تعرف بـ (الأبناء) وهم أعقاب الجنود الفرس الذين جاءوا اليمن لإخراج الأحباش منها على أيام ذي نواس. ويورد ابن النديم في (الفهرست) أنه كان من (أهل الكتاب) ـ أي بدقة أكبر: كان يهودياً. ويذكر الثعالبي أنه كان على صلة بمعاوية، كما يشير المسعودي إلى علاقته بالوليد بن عبد الملك، ويبدو أنه عرف بالتزهد، وهذا ما قد يكون دفع إلى تعيينه قاضياً لمدينة صنعاء مسقط رأسه مرة ـ وهو أمر حدث بعد إعلان إسلامه بزمن، وتوفي وعمره فات التسعين[3].

---

(1) مناهل العرفان في علوم القرآن ـ محمد عبد العظيم الزرقاني ـ دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1950 (ص485 ـ 491).

(2) رشيد رضا؛ تفسير القرآن الكريم، مطبعة المنار، القاهرة 1346هـ جزء1، ص9.

(3) المصدر نفسه ص78 وقارن: مناهل العرفان، ص482.

كان وهب يعتبر واحداً من كبار مثقفي (أهل الكتاب)، ويذكر عنه ابن قتيبة أنه كان يقول: (قرأت من كتب الله تعالى اثنين وسبعين كتاباً!). وينقل عنه أنه قرأ عشرة آلاف ورقة من (حكمة لقمان). ويصفه ابن خلكان بأنه (صاحب الأخبار والقصص، وكانت له معرفة بأخبار الأوائل وقيام الدنيا وأحوال الأنبياء وسير الملوك)[1]. ومن الواضح أن ثمة مبالغة في علم وهب ومعرفته التي جاءت عن طريق اتصاله بمجتمع اليهود والنصارى في اليمن. وتغطي أقواله ـ التي كثيراً ما تتفق مع تراث هذا المجتمع ـ ميادين قصص الأنبياء والعبّاد وأحاديث بني إسرائيل وانتقلت عن طريق مؤلفاته وتلاميذه، وبصفة خاصة حفيده عبد المنعم بن إدريس. ويقول ياقوت الحموي في (معجم البلدان) إن وهباً كان **كثير النقل من الكتب القديمة المعروفة بالإسرائيليات**، ومن الثابت اعتماده على المصادر اليهودية كما يتضح من اقتباسات ابن قتيبة والطبري والمسعودي عنه.

وإلى جانب نقول تلاميذه عنه ترك وهب بن منبه بعض الآثار التي تدل على منحى فكره واتجاهه. من ذلك، مثلاً، كتابه المعروف باسم (المبتدأ) أو (مبتدأ الخلق) وهو صورة مشوهة عن قصة الخلق كما جاءت في «سفر التكوين» من (التوراة)، وكتاب «السير» وهو

---

(1) انظر ترجمته عند ابن خلكان في (وفيات الأعيان) ومؤلفات الأعلام الأخرى مثل: معجم الأدباء/ طبقات ابن سعد/ حلية الأولياء/ تهذيب التهذيب/ ميزان الاعتدال/ تذكرة الحفاظ. وأقواله متناثرة في كتب التفسير مثل تفسير الطبري، وكتب الأدب مثل: عيون الأخبار، والمعارف، لابن قتيبة.

يتعلق بترجمة الأنبياء والعبّاد. وينسب إليه حاجي خليفة كتابا باسم (الإسرائيليات) ولعله لم يكن اسمه بل مجرد نعت لمحتوى الكتاب، وكتاباً آخر عن (المغازي) أي حروب النبي ﷺ، وكتاباً عن (الفتوحات).

ويذكر أنه ترك مؤلفاً باسم (الحكمة) ومن المرجح أنه مجموعة أقوال وحكم نقلها عن المصادر اليهودية، ويذكر محمد بن خير في (فهرسته) أن وهباً ترجم (زبور داود) إلى العربية، ومن أعرف الكتب التي تنسب إليه ما نقله عنه ابن هشام باسم (كتاب التيجان في ملوك حمير واليمن).

هذا التراث الذي خلفه وهب، والذي وصلنا بعضه واندثر بعضه الآخر، يدل دون شك على نشاط هائل، وهو (أمر أبعد صيته وأعظم قدره) كما يعبر ابن خلدون[1]. ومن هذا الصيت البعيد ذاته جاء الخطر على الفكر الإسلامي في ما تأثر به بعض مشاهير الكتاب المسلمين ونقلوه، دون تحرز كبير، عن وهب وتلاميذه، ثم عمت هذه النقول وغطت على كثير من صفاء هذا الفكر، وشحنته بالخرافات والسخافات التي لا يقبلها عقل ولا منطق، وطَمَّ سيلها في فترات الركود والجمود، بل لعلها كانت سبباً من أسباب التخلف الثقافي والعلمي بما تحويه من صرف للفكر عن النظر العقلي السليم وبما أغرقت به أذهان المسلمين من غيبيات وأساطير. ومن المؤسف

(1) راجع (الموسوعة الإسلامية) وابن خلكان في ترجمته لوهب.

أن تظهر إسرائيليات وهب، وكعب من قبله، أكثر ما تظهر في تفاسير القرآن الكريم مثل تفاسير ابن جرير الطبري، وأبي الليث السمرقندي، وأبي محمد البغوي، وأبي جعفر النحاس، وغيرهم كثير مما يصعب حصره هنا[1]. والقرآن هو أساس الإسلام وركيزة وجوده، عقيدة وشريعة وخلقاً وسلوكاً، فإذا فسر على غير ما أنزل من أجله وأدخلت في تفسيره الخرافات انهد بنيان الوجود الإسلامي بكامله وانقض نسيجه وانهار فكره وعمته الجهالة والسخافة وانحط أهله واندثر أثره، ومن هنا كان خطر (إسرائيليات) وهب وكعب، ومن اتبعوها جهلاً وعماية.

غير أن أثر وهب لم يقتصر على تفسير القرآن وحده تفسيراً توراتياً مشوهاً كما هو واضح، بل امتد إلى كتب السير والترجمات، ومن أهمها على الإطلاق سيرة النبي ﷺ، وبخاصة مقدمات البعثة. فابن هشام، مثلاً، يحشو سيرته بإسرائيليات وهب بن منبه وهو يتبعه في التاريخ التوراتي تماماً في حديثه عن التاريخ القديم في الأسماء والشخصيات، بل يصل به الأمر إلى تقديم الصيغ العبرية للأسماء. وابن هشام في هذا متأثر بابن إسحاق الذي أخذ روايته عن وهب[2] ونقل الطبري ما نقله ابن هشام عن ابن إسحاق عن وهب، وعن الطبري نقل بقية المفسرين بالمأثور ما حشوا به تفاسيرهم من خرافات. وعن هؤلاء المفسرين أخذ كاتبو السير وقصص الأنبياء

---

(1) مقدمة ابن خلدون، المطبعة الأدبية، بيروت 1900م، ص439.

(2) راجع لمزيد من التفصيل: مناهل العرفان، ص496 وما بعدها.

وأخبار الصالحين والأولياء وملأوا مؤلفاتهم بحكايات عبّاد بني إسرائيل وأساطيرهم المختلفة حتى باتت صورة من صور الفكر الإسلامي الشوهاء.

موقف النقد الإسلامي من الإسرائيليات:

إذا كان من الصواب القول بأن كعب الأحبار ووهب بن منبه وأضرابهما من اليهود الذين (أعلنوا) إسلامهم، كعبد اللّه بن سلام مثلاً، مسؤولون عن تيار التفسير الخرافي للقرآن وعن الانحراف في فهم وشرح النصوص القرآنية بخليط هائل من القصص والأساطير، فإن من الحق القول أيضاً بأن هذا المنحى كان منظوراً إليه بنظرة الريبة والشك عند كثير من علماء الإسلام المحققين، ودعا الكثيرون، قديماً وحديثاً، إلى اتخاذ جانب الحيطة في هذا الأمر إدراكاً منهم لانحرافه وعدم سداده ومنافاته لروح القرآن.

شعر نفر من مفكري الإسلام بخطر التيار الخرافي العارم الذي بدأه كعب الأحبار ووهب بن منبه فيما يتعلق بتفسير القرآن الكريم، واتخذه منهجاً كثير من المفسرين بدءاً بابن عباس ومن جاء بعده، وأحسوا بسيطرة (الإسرائيليات) في فهم آي القرآن حتى عمت النظرة الخرافية التفسير، وأساطيرُ ليست مقتبسة فقط من آثار أهل الكتاب بل هي مشوهة محرفة، بل موضوعة مكذوبة مزيد فيها. فقد سلك أقوام مسلك تتبع القصص وزادوا في قصص القرآن ما شاءوا من كتب التاريخ والإسرائيليات، وأخذوا جميع ما سمعوه عن أهل

الكتاب من غير تفريق بين غث وسمين ولا تنقيح لما يخالف الشرع ولا يطابق العقل، كما يقول رشيد رضا[1] وهذا ما دفع الكثيرين إلى اتخاذ موقف نقدي شديد تجاه هذا النمط من التفسير المعروف بالتفسير بالمأثور.

وقد حلل ابن خلدون هذه الظاهرة تحليلاً جيداً في (مقدمته) وأشار إلى أسبابها وتطورها. فهو يذكر، عند حديثه عن تفسير القرآن الكريم، أنه نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه، وكان النبي ﷺ يبين المجمل ويميز الناسخ والمنسوخ ويعرفه أصحابه، فعرفوه، وتداول ذلك التابعون من بعدهم، ونقل عنهم في الصدر الأول والسلف، حتى صارت المعارف علوماً ودونت الكتب (فكتب الكثير من ذلك ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة والتابعين، وانتهى ذلك إلى الطبري والواقدي والثعالبي وأمثالهم من المفسرين)[2] ثم صارت علوم

(1) ابن النديم؛ الفهرست. المكتبة التجارية القاهرة (بدون تاريخ) ص136. ويحمل ابن النديم على ابن إسحاق بشدة ويتهمه في خلقه وأمانته العلمية: «ويقال كان يعمل له الأشعار ويؤتى بها ويسأل أن يدخلها في كتابه في (السيرة) فيفعل. فضمن كتابه من الأشعار ما صار به فضيحة عند رواة الشعر، وأخطأ في النسب الذي أورده في كتابه، وكان يحمل عن اليهود والنصارى ويسميهم في كتبه (أهل العلم الأول). وأصحاب الحديث يضعفونه ويتهمونه... وله من الكتب (كتاب الخلفاء) رواه عنه الأموي، وكتاب (السيرة) و(المبتدأ) و(المغازي)». ولعل الكتابين الأخيرين لوهب بن منبه، إضافة إلى ما نقله عنه في (السيرة).

(2) تفسير القرآن الكريم، جزء1، ص18.

اللسان صناعية، فوضعت الدواوين في ذلك بعد أن كانت ملكات للعرب، فاحتيج إلى تفسير القرآن، وصار التفسير على صنفين: نقلي مسند إلى الآثار المنقولة عن السلف، وتفسير لغوي.

ويمضي ابن خلدون في حديثه عن (التفسير النقلي) أو (التفسير بالمأثور) بلغة نقدية جلية:

(وقد جمع المتقدمون في ذلك وأوعوا. إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود، والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تتشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وإبراز الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى)[1].

المصيبة هنا أن (أهل الكتاب) هؤلاء لم يكونوا في واقع الأمر يعرفون من الكتاب شيئاً كثيراً، أو حسب كلمات ابن خلدون نفسه: «وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب».

ثم يحدد: «ومعظمهم من حمير (أي من اليمن) الذين أخذوا بدين اليهودية فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم... وهؤلاء مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام. فامتلأت التفاسير

(1) المقدمة، ص 438 ـ 439.

من المنقولات عنهم. . . وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات، وأصلها كما قلنا عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك. إلا أنه بعد صيتهم وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات في الدين والملة فتلقيت بالقبول من يومئذ»[1].

واضح إذن أن أخذ العرب عن أهل الكتاب جاء نتيجة التطلع إلى المعرفة. ولكن هؤلاء لم يكونوا على علم كامل بالكتاب، كما يرى ابن خلدون، مما أدى إلى التحريف والتشويه والخلط والتشويش في منقولاتهم. وهذا ما دفع رجلاً مثل ابن قتيبة للإشارة إلى تعارض روايات وهب بن منبه وما ورد في سفر (التكوين)[2] ودفع رجلاً آخر من أهل المغرب، هو أبو محمد بن عطية، لما رجع الناس إلى التحقيق والتمحيص إلى أن يلخص تلك التفاسير كلها، ويتحرى ما هو أقرب إلى الصحة منها، ويضع في ذلك كتاباً كان متداولاً بين أهل المغرب والأندلس. ثم تبعه القرطبي في تلك الطريقة على منهاج واحد في كتاب آخر مشهور بالمشرق[3].

أما الحافظ بن كثير فقد رأى أن (التفسير بالمأثور سرى إلى

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص440.

(3) يرجع موروفتس هذا التعارض في منقولات وهب إلى الصياغة المبكرة لمن نقلوا عنه أسلوب القصاصين أو إلى أن وهباً نفسه أعدها إعداداً خاصاً لتلائم ذوق العامة وليس إلى قلة العلم (!) راجع مادة: وهب بن منبه، في (الموسوعة الإسلامية).

الرواة من زنادقة اليهود والفرس ومسلمة أهل الكتاب) وحدده بأن (جل ذلك في قصص الرسل مع أقوامهم وما يتعلق بمعجزاتهم، وفي تاريخ غيرهم كأصحاب الكهف ومدينة إرم ذات العماد وسحر بابل وعوج بن عنق، وفي أمور الغيب من أشراط الساعة وقيامتها وما يكون فيها بعد. وجل ذلك خرافات ومفتريات صدقهم فيها حتى بعض الصحابة)[1].

وذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن الاختلاف في التفسير على نوعين: ما مستنده النقل فقط، ومنه ما يعلم بغير ذلك. والمنقول، إما عن المعصوم ﷺ أو غيره، ومنه ما يمكن معرفة الصحيح منه من غيره، ومنه ما لا يمكن ذلك. وهذا القسم الأخير بما فيه مما لا فائدة فيه ولا حاجة بنا إلى معرفته، وذلك كاختلافهم في لون كلب أصحاب الكهف واسمه، وفي قدر سفينة نوح وخشبها، وفي اسم الغلام الذي قتله الخضر ونحو ذلك. ويضيف ابن تيمية: فهذه أمور طريقة العلم بها النقل، فما كان منقولاً نقلاً صحيحاً عن النبي ﷺ قُبل، وما لا بأن نقل عن أهل الكتاب ككعب الأحبار ووهب وقف عن تكذيبه وتصديقه لقوله ﷺ: (إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم)[2].

وابن تيمية هنا يتبع منهج الإمام ابن حنبل الذي بلغ به الضيق من التفسير بالمأثور حد إنكاره جملة وتفصيلاً فقال كلمته: (ثلاثة ليس لها

---

(1) المقدمة، ص440.

(2) تفسير القرآن الكريم، ص1، ص8.

أصل: التفسير، والملاحم، والمغازي). وهو بهذا يخرج هذه الثلاثة من دائرة المعارف والعلوم لتزيّد المفسرين وخرافاتهم، ولأنها قابلة جدّاً للوضع والافتراء واختلاق القصص الغريبة جلباً للانتباه وإثارة للاهتمام، مما أدى بالتالي إلى تراكم أعداد مهولة من المؤلفات في هذا الباب لا تتفق مع النظرة العلمية الصحيحة.

ويعلق رشيد رضا على موقف ابن تيمية بقوله:

(فأنت ترى أن هذا الإمام المحقق جزم بالوقف عن تصديق جميع ما عرف أنه من رواة الإسرائيليات، وهذا في غير ما يقوم الدليل على بطلانه في نفسه وصرح في هذا المقام بروايات كعب ووهب بن منبه، مع أن قدماء رجال الجرح والتعديل اغتروا بهما وعدلوهما، فكيف لو تبين له ما تبين لنا من كذب كعب ووهب وعزوهما إلى التوراة ما ليس فيها شيء منه ولا حومت حوله؟!)[1].

ثم يستشهد رشيد رضا بقول أستاذه الإمام محمد عبده: (لقد قلت لكم غير مرة أنه يجب الاحتراس من قصص بني إسرائيل وغيرهم من الأدعياء وعدم الثقة بما زاد عن القرآن الكريم من أقوال المؤرخين والمفسرين)[2].

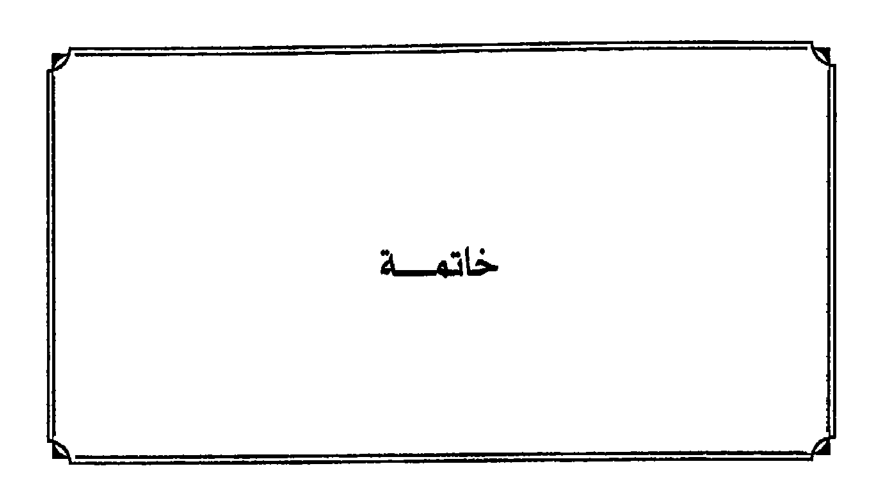
هذه إشارة خاطفة إلى بعض مواقف النقد من التفسير بالمأثور

(1) المصدر السابق، ويفسر رشيد رضا هذا الحديث: لا تصدقوهم، إذ قد يكون تحريفاً في الأصل أو نقلاً مشوهاً، ولا تكذبوهم، إذ قد يكون صحيحاً فهم (أعطوا نصيباً من الكتاب).

(2) المصدر السابق، ص147.

ـ وأغلبه حشي بالإسرائيليات. ولكن الواقع أن هذا النمط من التفسير هو الذي غلب وسيطر قروناً طويلة من الزمان، ومن المزعج فعلاً أن نراه غلب أيضاً في النهضة الإسلامية الحديثة بإعادة طبع نماذجه وترويجها ـ ولا تحتمل طبيعة هذه المقالة الموجزة مزيداً من التوسع والتفصيل ولعل مناسبة أخرى تسنح للتوسع فيه.





خاتمـــة

من الصفحات السابقة تبرز بعض الملاحظات التي تثير في الذهن جملة أسئلة:

1 ـ ظهر ما اصطلحنا على تسميته بالغزو الفكري منذ البداية الأولى للإسلام، واتخذ أشكالاً مختلفة ولكنها تصب في مجرى واحد.

2 ـ أبرز هذه الأشكال كان متستراً بالإسلام نفسه ـ أي بعملية تسرب وتغلغل من الباطن بإعلان الإسلام والعمل ضده.

3 ـ من الغريب فعلاً أن نماذج هذا الغزو جاء أغلبها ـ أو أظهرها ـ من منطقة واحدة، من اليمن. أو حسب تعبير ابن خلدون (كانوا كلهم من حمير). هل الأمر كان مجرد (صدفة)؟

4 ـ نلحظ أن هذه النماذج (الثقافية) كانت ذات أهداف سياسية. وهنا نجد امتزاج الثقافة بالسياسة والعكس.

5 ـ ساعدت طبيعة التسامح العربية الإسلامية على تيسير تغلغل هذه

النماذج في المجتمع واحتلال مكانتها فيه.

6 ـ كانت أداة فظيعة من أدوات تمزيق وحدة الصف في المجتمع الإسلامي، وألقت بمقالاتها بين جوانب الصراع لتزيد الخلاف حدة.

إن مقارنة بسيطة جداً بين أدوار اليهود في الصدر الأول للإسلام وأدوارهم في العصر الحديث تظهر بجلاء حين ننظر إلى (المستشرقين) ـ وأغلبهم من اليهود ـ في القرن التاسع عشر وبداية هذا القرن نظرة نقدية ونطلع على (جهودهم) في مجال الدراسات الإسلامية في الغرب، وإن نظرة خاطفة إلى أسماء عدد من كبار مثقفي وقتنا الحاضر المهتمة بالدراسات العربية والإسلامية، لتبين أن المهمة هي هي لم تتغير وأن ما قام به كعب ووهب وابن سبأ قام ويقوم به غولدزيهر ومارغليوث وبرناردلويس ومكسيم رودنسون وعشرات الأسماء الأخرى.

لكن هذا موضوع آخر طويل جدّاً، والغاية أن ننظر إلى الماضي في ضوء الحاضر، وأن نرى الحاضر بنور الماضي، فإن الأدوار لم تتغير.

ألم يحن الوقت لكي نتغير نحن؟

مراجع البحث

1 ـ ابن حزم، محمد؛ الفصل في الملل والنحل ـ طبعة قاسم الرجب ـ بغداد ـ بدون تاريخ.

2 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة ـ المطبعة الأدبية ـ بيروت 1990م.

3 ـ ابن خلكان؛ وفيات الأعيان.

4 ـ ابن سعد، محمد؛ الطبقات الكبرى ـ دار صادر ـ بيروت.

5 ـ ابن قتيبة؛ كتاب المعارف، تحقيق د. ثروت عكاشة، مطبعة دار الكتب ـ القاهرة 1960م.

6 ـ ابن النديم، محمد بن إسحاق؛ الفهرست. المكتبة التجارية الكبرى. القاهرة. بدون تاريخ.

7 ـ حسين، د. طه: الفتنة الكبرى ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت 1973م.

8 ـ رضا، رشيد؛ تفسير القرآن الكريم (تفسير المنار). مطبعة المنار، القاهرة 1346 هجرية.

9 ـ الزرقاني، محمد عبد العظيم؛ مناهل العرفان في علوم القرآن. الطبعة الثالثة. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة 1950.

10 ـ م. شمتز M.Schmitz؛ مادة «كعب الأحبار» ـ الموسوعة الإسلامية.

11 ـ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم؛ الملل والنحل ـ تحقيق محمد بن فتح الله بدران. مطبعة الأزهر ـ القاهرة 1954.

12 ـ ج. هوروفتس J. Horovitz؛ مادة «وهب بن منبه» في (الموسوعة الإسلامية Encyclopedia of Islam).

الهوية الثقافية
حدود وأبعاد(*)

السؤال الذي يمكن أن يطرح عند الحديث عن (هويتنا الثقافية) نحن المسلمين هو: ما هي هذه «الهوية» الثقافية أولاً، ثم: هل ثمة هوية ثقافية إسلامية ثانياً؟

وللإجابة عن السؤال الأول قد تختلف التعريفات وتتباين. قد نسميها (ذاتية) ثقافية، أو حتى (خصوصية) ثقافية. والمقصود بها ـ باختصار ـ مجموعة الخصائص والنظم السلوكية والفكرية التي تميز فريقاً من الناس عن فريق آخر. ولا جدال مطلقاً في أن هذه الخصائص المميزة تبرز لدى الفرد والمجتمع في أنماط سلوكه في الحياة ومواقفه من مظاهرها وظواهرها معاً. وهي تتضح في ما يمكن اختصاره في (العبادات) و(المعاملات) ـ أعني في قضايا (الدين)

(*) قدم في ندوة (نحو استراتيجية ثقافة إسلامية) التي عقدت في الرباط 1 ـ 3/ 8/ 1988 بدعوة من (المنظمة الإسلامية والعلوم والثقافة).

وأمور (الدنيا) وهما ـ في المجتمعات المتدينة، أي تلك التي تتبع ديناً ما ـ متصلان لا ينفصلان.

أما فيما يتصل بالدين فإنه يصبغ، بشعائره أو طقوسه، من يتبعه بصبغة خاصة تَبِينُ في أداء هذه الشعائر عملياً كما تتجلّي في موقفه (الفكري) الخاص من مسائل الوجود الكبرى، ودقائق الحياة الصغرى ـ تبعاً لتعاليم هذا الدين ومنطلقاته الأساسية وأصول معتقداته، وما يتفرع عنها بعد ذلك.

الهوية الثقافية إذن لا تنفصل عن الدين، أيّاً كان هذا الدين، بل الحق أن أهم ما يصوغ هذه الهوية ذاتها هو الدين المتَّبَع. والملاحظ في تاريخ الحضارة الإنسانية أن العامل الديني هو الأظهر أثراً في نمط الثقافة السائدة في أية حضارة، وهو الأقوى تأثيراً في توجيه هذه الثقافة وجهةً معيَّنة بها تتميز عن غيرها وتختلف. يبدو هذا في الحضارة المصرية القديمة، وفي بلاد الرافدين، والشام، وشمال أفريقيا. كما يبدو في حضارات الهند والصين واليونان والرومان، وفي الحضارات الأفريقية القديمة، وحضارات الأزتك والإنكا والمايا في الأمريكتين. ولا تزال آثاره تظهر في بقايا الموروثات الثقافية في ما ذكرنا من حضارات ومواقع.

فهل ثمة هوية ثقافية إسلامية؟

هذا هو السؤال الثاني. وللإجابة عن هذا السؤال يحسن اتباع المنهج المقارن مع الديانات الأخرى حتى تتضح الصورة. وفي ضوء

هذا المنهج لا يختلف اثنان على وجود هوية ثقافية يهودية، أو هوية نصرانية، أو حتى هوية وثنية، من هندوكية وبوذية وغيرها.

ذلك لأن الدين في هذه كلها كان ـ ولا يزال في معظم الأحوَال ـ المصدر الأساسي للتشريعات الاجتماعية، وربما التشريعات السياسية والاقتصادية، ومنبع تكوُّن السلوك الثقافي، العملي منه والفكري على حد سواء.

فالقول بـ (الهوية الثقافية الإسلامية) في مقابل الهويات الثقافية الدينية الأخرى يقرره الواقع ويؤكده التاريخ وتبين عنه دراسة المجتمعات الإسلامية في أقطار الأرض الأربعة. وهي هوية محددة جاءت نتيجة تفرد تعاليم الإسلام ذاته، وتحدد مفهوماته وتعيُّن قواعده الأساسية التي طبعت المجتمع الإسلامي بطابع خاص.

هذه الهوية، على كل حال، لم تكن في يوم من الأيام هوية عدائية أو عدوانية، ولا هوية منغلقة (كالهوية اليهودية مثلاً) ولم تكن رافضة كلية لما يأتي من نفع نتيجة الاتصال بالثقافات الأخرى. ذلك لأن من مبادىء الإسلام الأولى عالمية دعوته وأن محمداً ﷺ أرسل للناس كافةً، وأن المعبود الواحد، الله سبحانه وتعالى، هو «**رب العالمين**» وليس رباً لطائفة بعينها من البشر، والخطاب في الكتاب العزيز يتكرر: ﴿**يا بني آدم**﴾، ﴿**يا أيها الناس**﴾.. دون تخصيص في النداء والدعوة لأمة من الأمم أو فريق بذاته من خلق الله. والقرآن الكريم يقرر حقيقة التفاعل الحضاري البشري بشكل واضح: ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض**﴾ [البقرة: 251].

وهو ـ في الوقت نفسه ـ يعترف بالخصوصية المكانية والزمانية لبني البشر في إطار الهوية الإنسانية ومع الحفاظ على الأساس الخُلُقي، أعني السلوك الفكري والعملي، سبيلاً للتفاضل:

﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ [الحجرات: 13].

هذا ما يمكن تسميته بـ (التنوع) داخل (الوحدة) الإنسانية. على أن هذا التنوع لا يمنع من التميُّز الخُلُقي المبني على أساس (التقوى) ومعرفة أن الله عز وجل هو المدرك لحقائق الأشياء وهو **﴿العليم الخبير﴾** المطلع على سلوكنا وهو العالم بكل ما نأتيه.

* * *

لقد واجه الإسلام، في أثناء مسيرته المستمرة منذ أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان، تحديات ثقافية كبرى. واجه آثار الصياغة الثقافية الضاربة الجذور في المجتمعات التي اعتنقت النصرانية، كما قابل رواسب الطابع الثقافي الوثني، بشكل مكنّه من (إعادة تشكيل) الهوية الثقافية في هذه المجتمعات بعد أن اعتنقته، على أسسه وأصوله وقواعده. واستطاع أن يكسب معارك حضارية استمرت طويلاً، حتى كون بشكل واضح ما أسميناه (الهوية الثقافية الإسلامية). وبذا تكونت (الوحدة) الإسلامية مع وجود (التنوع) البشري، وحافظ على هذه الوحدة قروناً متطاولة نتيجة ما يحمله هذا

الدين من دفق حي وفورة دائمة، و(ديناميكية) مستمرة. وبهذا (توحد) المسلمون في الفكر والسلوك على نمط مذهل، وصار من البيِّن بذاته أن يماثل سلوك المسلم الآسيوي منهج أخيه المسلم الأفريقي، وأن يتوحد تفكير المسلم العربي، وتفكير المسلم الأعجمي، في (هوية ثقافية) واحدة. هذا ما عرف باسم **(الحضارة الإسلامية)** ـ وهي حضارة كانت بوتقة انصهرت فيها الأجناس والأقوام والألسن والألوان انصهاراً تامّاً بحيث لم يعد المرء يسأل: هل ذلك الفيلسوف، أو الفقيه، أو الطبيب، أو الطبائعي، أو الفلكي، أو الجغرافي، أو ما شاء الله من علوم، عربي أم فارسي أم أفريقي أم تركي، إلى آخر تقسيمات البشر؟ وإنما يكفي القول بأنه عالم (مسلم) وهذه هي هويته الثقافية الحقيقية وحسب.

ولكن (الحضارة الإسلامية) ما لبثت مع مرور الزمان أن تخلفت عن الركب الحضاري العالمي. ولم يكن هذا التخلف ناشئاً عن (عوامل داخلية) محضة بقدر ما كان نتيجة (عوامل خارجية) تمثلت في الهجوم الاستعماري الغربي، الممثل للنصرانية، هجوماً معتمداً على السلاح المتطور، والحقد العنصري والرغبة الجامحة في الاستحواذ والاستيلاء وشهوة تحطيم «الآخر» ـ حتى وقع العالم الإسلامي بأجمعه تحت السيطرة الأجنبية المباشرة، عسكرياً وسياساً واقتصادياً، وصارت مقدرات المسلمين في أيدي خصومهم التقليديين. ولم يؤدّ هذا الوضع إلى التخلف الحضاري المادي عند المسلمين فحسب، بل أدى كذلك إلى تخلف فكري لم يعد قادراً

على الخلق والإبداع والإسهام في نمو الفكر الإنساني وتطوره.

المأساة الحقيقية أن تفوق الغرب الساحق تقنيّاً أدى به إلى ما نسميه **«الطغيان الثقافي»**. وهو طغيان جعله يؤمن بأن ثقافته هي الأرفع والأعلى والأصح، وأن ما عداها من ثقافات يجب أن يسحق ويمحى، وأن «الثقافة الغربية» ـ بمكوناتها القديمة والحديثة ـ يجب أن تسود العالم وفي المقدمة: «العالم الإسلامي».

* * *

إن المتأمل ليندهش فعلاً، حين يرى في القرنين الماضيين بالذات، كيف جرد الغرب جميع أسلحته، المرئية منها والمستورة، في سبيل غاية واحدة هي تحطيم الإسلام والمسلمين، بالقضاء على الهوية الثقافية الإسلامية في مختلف مظاهرها ومتباين معالمها. كانت هناك حملات «التبشير» الواسعة النطاق والمنظمة تنظيماً دقيقاً، والمدعومة من (الكنيسة) و(الدولة) معاً دعماً مطلقاً. وهي حملات لم تتجه إلى (الوثنيين) فحسب بل عمدت إلى تنصير المسلمين أنفسهم وتغيير الدين بالترغيب والترهيب. كما أسهمت (المناهج التعليمية) الاستعمارية التي وضعها المستعمرون الغربيون، تحضيراً كما زعموا للمجتمعات الإسلامية المستعمرة، إسهاماً خطيراً في تشويه الثقافة الإسلامية في أذهان الأجيال المتعاقبة وإحلال أنماط الثقافة الغربية محلها. وقد مكنت القبضة الاستعمارية المحكمة للمبشرين بالثقافة الغربية، دينياً وفكرياً، من التوسع والانبساط والسيطرة على نحو بالغ الخطورة، مهد الطريق، فيما بعد، أمام

جملة الأفكار (غير الإسلامية) لكي تنتشر حتى في ما يسمى بعهود «الاستقلال الوطني» على أيدي (الوطنيين) المسلمين أنفسهم. وهذا ما أدى إلى (خلخلة) ثقافية إسلامية، عقبها (فراغ) مُلِيءَ بثقافات (غير إسلامية) صارت أمراً واقعاً لا مناص من التسليم بوجوده.

* * *

ينبغي لنا أن نتوقف قليلاً أمام هذا الواقع. وبتعميم موجز يمكن القول بأن من (اختيروا) لتولي قيادة المجتمعات الإسلامية في فترة الاستقلال، نتيجة تعاظم الشعور الوطني الإسلامي ضد الغزاة المحتلين، لم يكونوا في الحق إلا (دُمىً) هيئت لتؤدي دور الوطني المسلم الغيور وهي تنفذ بكل دقة برامج (**التغريب**) الثقافي ومحو الشخصية الإسلامية، وإحلال البديل «الغربي/النصراني» محل الهوية الثقافية الإسلامية. وبدلاً من أن يكون الإسلام مصدراً للتشريع، وأن يكون القرآن الكريم شريعة للمجتمع، تدفقت التشريعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مستوحاةً من تراث الغرب، وثقافته، وأصول معتقداته ونماذج سلوكه. وبهذا فقد الإنسان المسلم ذاك التوازن القائم على الاتصال الوثيق بين «**الدين**» و«**الدنيا**» في الإسلام وأصبح ريشة في مهب الريح تقذفها ذات **اليمين** وذات **اليسار** وهو لا يملك من أمر نفسه شيئاً.

هذا التغريب المخطط له بدقة كانت نتيجته الحتمية (**استلاباً**) ثقافياً مريعاً لم يسلم منه أي من المجتمعات الإسلامية الحديثة، وهو كان استلاباً شاملاً عَمَّ مختلف جوانب الحياة الفردية والجماعية،

المادية والمعنوية على حد سواء. واهتزت، تبعاً لذلك، الأرضية الثقافية الإسلامية السابقة لتترك المجال رحباً أمام **«الغزو الثقافي»** الغربي بعد انحسار موجة «الغزو العسكري» المباشر في القرنين الماضيين.

وما من شك في أن التفوق التقني عند الغرب بوجه عام، كان ذا تأثير هائل على النفسية الإسلامية. بيد أن هذا التفوق التقني ما كان ليهيمن بهذه القوة لولا التمهيد المبرمج، حسب خطة منسقة لتدمير الهوية الثقافية في عقر دارها؛ إذ ليس ضرورياً أن يؤدي التفوق التقني وحده إلى هزيمة الروح الثقافية عند «الآخر»، دون عوامل مساعدة. ولنا مثل في اليابان التي لم تنهزم ثقافياً أمام الغزو الغربي ذي التقنية المتفوقة حين اتصالها به في القرن التاسع عشر، كما أن التفوق التقني الياباني بعدئذ ـ خاصة في النصف الثاني من هذا القرن ـ لم يتح للثقافة اليابانية السيطرة والانتشار. والسبب، فيما نرى، يرجع إلى أن اليابان لم تتعرض **لخطة** تدمير لثقافتها، إذ هي لا تمثل **(تحدّياً ثقافياً)** للغرب مثل ذاك الذي يمثله الإسلام له تاريخياً، كما أن الثقافة اليابانية بطبيعتها ثقافة محلية، وليست (ثقافة عالمية) ذات رسالة كونية تنصهر فيها الأجناس البشرية كما هو الحال في الثقافة الإسلامية. ومع هذا فلا ينكر أحد أن التطور التقني (الذي يسمى أحياناً: التقدم العلمي) بهر، بطريقة أو بأخرى، المجتمعات الإسلامية حين استفاقت لترى واقعها المتخلف. وبدلاً من أن تسعى إلى بلوغ التقنية المتطورة مواكبةً لطبيعة العصر حُرِمَت هذه

المجتمعات ذاتها ـ عن عمد ـ من هذه الغاية. . وأيضاً حسب خطة مبرمجة ـ بوقوعها في براثن الاستعمار الغربي العسكري والاقتصادي، وهو أمر لم تخضع له اليابان كما نعلم، لتظل تابعةً على الدوام وتفقد ثقتها بنفسها وقدراتها، بل بأسس وجودها الثقافية والفكرية، بل والدينية كذلك.

* * *

في خضمِّ الصراع الحضاري بين الإسلام وخصومه لم تعدم المجتمعات الإسلامية رجالاً انتبهوا إلى ما يحيق بالمسلمين من خطر فقدان (هويتهم الثقافية). وارتفعت أصوات عديدة في الأقطار الإسلامية تدعو إلى اليقظة وتشير إلى ضرورة المحافظة على هذه «الهوية» والجهاد في سبيل صونها، حفاظاً على الذات ألاَّ تذوب، وصوناً للشخصية ألاّ تتلاشى ـ أي حرصاً على الإسلام ذاته. وقد تراوحت هذه الأصوات بين الحدة واللين، بين الرفض المطلق لكل ما يصدر عن (الآخر)/ (الغرب ـ بالتحديد) والتعامل الحذر مع معطيات هذا الآخر، بين العودة القهقرى إلى الماضي والاحتماء بدرع التراث والتطلع إلى أسباب تفوق الغرب، وبين الموقف السلبي الكامل ومحاولة الفهم الإيجابي لما حدث ويحدث أو ما سيحدث. وقد عانت المجتمعات الإسلامية طويلاً من هذه (التيارات) التي كانت تصطرع فيما بينها داخلياً إلى جانب كفاحها ضد «الآخر» خارجياً، كل حسب رؤيته للأمور من الزاوية التي ينظر منها إلى الأحداث.

والآن. . ونحن في بدايات القرن الخامس عشر الإسلامي ونهايات القرن العشرين النصراني، نرى بوضوح ما أطلق عليه اسم **(الصحوة الإسلامية)**. وهي تسمية غير دقيقة؛ فالصحوة الإسلامية بدأت منذ أكثر من قرن من الزمان في الواقع، غير أنها أُخمِدت بعوامل كثيرة ذكرنا بعضاً منها فيما سبق. وما نراه الآن ليس **(صحوة)** بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكنه **(اليقين)** الإسلامي الجديد، وهو اليقين الذي يشدد من عزم المسلمين في كل مكان على الجهاد ضد الغزاة، صهاينة كانوا أو صليبيين جدداً أو محتلين باسم (أيديولوجية) ما، وهو ذاته الذي يجمعهم حول (القضايا المشتركة)، وهو الذي يشد من عزيمتهم ليثقوا ثقة أكبر بقدرتهم على مواجهة «التحدي الحضاري». . و«التحدي الثقافي» على وجه التخصيص.

* * *

لقد طرحنا في بداية هذه المقالة سؤالين عن ماهية (الهوية) الثقافية، والهوية الثقافية الإسلامية بالذات. ونطرح الآن سؤالاً ثالثاً: من يتحمل مسؤولية الحفاظ على هذه الهوية وما هو العمل الواجب في سبيل تأكيدها؟

وهذا سؤال عام لكنه يرمي إلى (التحديد). وهو قد يدخل ضمن القضية الأشمل: **(استراتيجية) الثقافة الإسلامية**. وقد ألمحنا فيما سبق إلى أن **(الغزو الثقافي)** الغربي كان طبقاً لـ (خطة) ـ أو (استراتيجية) معروفة نفذت على مدى عشرات السنين ومُكِّن لها بعوامل وظروف متباينة معروفة. وليس من الضروري أن تكون هذه

الخطة موضوعة ضمن (جدول أعمال) ندوة أو مؤتمر أو نحوها ـ وإن حدث هذا كثيراً. **لكنها خطة في الأذهان متفق على مبادئها الرئيسية الكبرى ومنفذة حسب الظروف في الزمان والمكان. إنها «موقف» سابق ذو غاية واحدة وإن اختلفت وسائل التنفيذ.**

فليكن لنا ـ نحن المسلمين ـ إذن هذا الموقف ولنسمه بعد ذلك: خطة، أو استراتيجية، أو برنامجاً، فالمهم هو الإيمان بهذا الموقف والعمل الدؤوب من أجل تحقيقه.

فمن المسؤول عن هذا الواجب؟

قد يكون الجواب: «عامة المسلمين» أو «المسلمون عامةً». وهذا صحيح. ولكن (عامة المسلمين) لا تمضي هكذا على غير هدىً؛ إذ لا بد لها من (قيادات) واعية مدركة لحقائق الأمور، مطلعة على سير الأحداث، عالمة بمصادر التيارات. . . أو المفروض أن تكون كذلك. فلنوجز: إن المسؤول هم (حكام) المسلمين و(مثقفو) الأمة الإسلامية على وجه الخصوص. هؤلاء هم (حاملو الأمانة) وهم المسؤولون عن الدعوة والتنفيذ معاً في جميع الأحوال.

* * *

فيما يتعلق بالحكام ـ وهم قادة الأمة السياسيون ـ تكفي نظرة واحدة إلى خارطة العالم الإسلامي لتبين عن أحد الأسباب الكبرى لحالة الضياع التي تسود هذا العالم.

ذلك لأن الأغلبية الساحقة من هؤلاء (الحكام) لم تأت عن

طريق مبدأ (الشورى) الإسلامي الشهير. بل جاءت إما «انتخاباً» مزيفاً أو «انقلاباً» على حكم سابق أو «وراثة» هرقليّة بطريقة أو بأخرى، وهم يعتلون «سدة الحكم» وفي أذهانهم أنموذج ما من النماذج (الغربية). وبذا انبثقت الدساتير وقوانين السياسة المدنية والاقتصادية عن تلك النماذج المحتذاة يحاولون تطويعها لمسايرة الواقع الثقافي الإسلامي، أو في الحق يطوّعون المبادىء الإسلامية المتميزة لتماشي ما يجربون تطبيقه من قوانين الغرب ونظمه. وليس من الضروري هنا أن نصف هؤلاء الحكام بـ (الخيانة) أو (الانحراف المتعمد)؛ فإن كثيرين منهم قد يكونون مخلصين في نواياهم الطيبة نحو مجتمعاتهم، بل مخلصين نحو الإسلام ذاته. ولكن المعضلة تكمن في (التكوين الثقافي) عند هؤلاء الحكام بحيث نراهم يبتعدون عن روح المبادىء الإسلامية بشكل أو بآخر وينغمسون في (تقليد) المجتمع الأقوى (أعني الغرب) في كل شيء ويجرُّون معهم المجتمع الإسلامي إلى هذا التقليد الأعمى في نمط الحياة العام والخاص، وفي مناحي الفكر والسلوك الاجتماعي والدوائر الاقتصادية، وفي مجال الأدب والفنون، ناهيك عن توجُّهات النشاط العلمي ـ إن وُجد ـ حتى (ضاع) هذا المجتمع «الإسلامي» في بحور التقليد والمحاكاة للآخر، دون وعي بالذات أو إدراك للنتائج. وإذا كان «الناس على دين ملوكهم» كما هو القول المأثور، فإن هؤلاء (الملوك) ـ وقد يُسَمَّوْن: (رؤساء جمهوريات) أو (أمراء) أو (شيوخاً) أو (زعماء).. الخ... الخ ـ لا ريب يقودون الأمة

الإسلامية بأجمعها نحو فقدان هويتها الثقافية بهذا الدفق المهول من (التقليد). ولا حاجة هنا لضرب الأمثلة أو التدليل على هذا القول؛ فالقضية أوضح من أن تتطلب البرهان. غير أن أخطر ما يقوم به الحكام أو «**أولو الأمر**» ـ كما هو التعبير القرآني ـ يتمثل أكثر ما يتمثل في **نظم التعليم** الغربية أو (غير الإسلامية). وهي النظم التي تشوه الشخصية الإسلامية بماء تحويه مناهجها وخططها وبرامجها من مواد موجهة وجهات معينة هي في أغلبها تنبع من (**جحيم التعليم الغربي**) كما عبر محمد إقبال أصدق تعبير. وطبيعي أننا لا نقصد هنا برامج التعليم «التقنية» ـ فهذه مسألة إنسانية عامة وإن داخلتها عوامل (الاستلاب). ما نقصده هو البرامج (الثقافية) المشحونة بدراسة تراث الغرب الفكري والأدبي والفني والثقافي عامةً باعتباره (النموذج) الأعلى والأفضل والأمثل. وطبيعي أن يتلو هذا انسلاخٌ عن المَثَل الإسلامي بكل قِيَمه وتراثه ومكوِّناته الخاصة واعتباره نموذجاً متخلِّفاً و«رجعيّاً» و«وراثياً» ـ تجاوزه العصر. هذا هو بالضبط (**فقدان الهوية الثقافية**) المطلوب.

فلندع (أهل الحكم) وشأنهم، فإن حديثهم يطول. ولنلتفت إلى (أهل الثقافة) أو «أهل العلم» أو حتى «أهل الذكر» فإنهم المعنيون أكثر من سواهم بهذه القضية المهمة: هويتنا الثقافية.

ينقسم المثقفون ـ أو العلماء ـ في البلاد الإسلامية عموماً إلى قسمين: أولئك العلماء التقليديين الذي رُبّوا تربية دينية خالصة ونَمَوْا في أحضان المعاهد الدينية بكل ما تحمله من ترسبات (المذهبية)

وتراكمات الماضي البعيد والقريب، ممن يمكن تخصيصهم باسم (الفقهاء). ومن المحزن حقاً أن هذا الفريق من المثقفين ثقافة دينية ظل على الأغلب محصوراً في دائرة ضيقة يحيط نفسه بهالة الفقه، ويغرق في تفاصيل القضايا الفرعية، منغلقاً على نفسه على نحو أبعده تماماً عن وهج الحياة الصاخبة ومتغيراتها الكثيرة وما يمس واقع الإنسان في عصرنا هذا. وبهذا فقد تأثيره في الحياة الثقافية، ومكن لمهاجميه من تصويره بمظهر (الرجعي) المتخلف، وحدد نطاق حركته ضمن حلقة الشؤون الدينية التفصيلية الدقيقة الصغرى، وهي قضايا يعود بعضها إلى جملة قرون خلت. فإذا ما واجهت (الفقهاء) مشكلة عصرية حديثة طفقوا يبحثون عن حل لها في الماضي ـ دون النظر إلى الحاضر أو التطلع إلى المستقبل. من هنا جاءت تسميتهم الجديدة: (الماضويين) بعد أن كانوا يسمَّوْن (الرجعيين) من قبل. وليس من سبيل أمام هذا الفريق لاستعادة حضوره الثقافي سوى تغيير نهج تفكيره والالتفات إلى الواقع والأخذ بسنَّة التطور والاهتمام بالقضايا العصرية المصيرية الجديدة. صحيح أن هؤلاء الفقهاء أدوا دورهم ـ في العهود الاستعمارية ـ لحماية (الدين) وصحيح أن هذه المعاهد الدينية كانت ملجأ في كثير من الأقطار للقيم الإسلامية محافظة على الإرث الثقافي على نحو منها، كما خرّجت عدداً كبيراً من المناضلين ضد الاستعمار والدعاة إلى عودة مجد الإسلام الأول. بيد أن تطور (المنهج المضاد) استطاع أن يجمدها عند نقطة واحدة، أو مجموعة نقاط معدودة، ظلت تدور في فلكها حول

نفسها دون انطلاق يحقق غايات العصر وأحلام عامة المسلمين. وحتى المحاولات التي بذلت للخروج من هذا المأزق (مثل تجربة عبد الناصر لتطوير الأزهر) أخفقت، على ما يبدو، في بلوغ الهدف، إما لصلابة قشرة الوضع الراهن أو لعوامل جانبية أخرى ذات أثر في إفساد المحاولة الناصرية المجهضة.

هذا عن القسم الأول من مثقفي الأمة وعلمائها.

أما القسم الثاني فهم من قد نسميهم **(المثقفين العصريين)** ـ والمقصود أولئك الذين احتكوا بروح «العصر»، واتصلوا بالثقافة الغربية اتصالاً مباشراً. وهم على الأغلب من تلقوا «علومهم» في المدارس والمعاهد والجامعات الغربية، في بلاد الغرب ذاتها أو في تلك التي أنشئت في أقطار العالم الإسلامي على أيدي المستعمرين أنفسهم. ومن الطبيعي أن يتشرب هؤلاء لغة المستعمر كما يتشربون ثقافته فينشأون على أفكاره ويصاغ فكرهم طبقاً للمنهج الغربي بكل رموزه، وشخوصه ومُثُله ونماذجه الفلسفية والفنية والأدبية والعلمية، وبكل ما يغرسه هذا المنهج من قيم ومبادىء وأخلاقيات وسلوك تختلف عما يصدر عن المنهج الإسلامي؛ لأنها تنبع من مصدر غير مصدره وتعود إلى أسس غير أسسه بل تتعارض معه في كثير جداً من الأحيان.

ولقد أتيح لهذا الفريق أن ينمو وأن «يلمع» بتشجيع من المهيمنين على شؤون السياسة والثقافة معاً، وفتحت الأبواب أمامه ليقود (المسيرة الثقافية) في المجتمعات الإسلامية مزوداً بقدر كبير

من (الحداثة) والجدة والعصرية، وبأسلحة «اللغة الثانية» الأرقى والأهم والأقدر، وبأدوات الوصول إلى العقول عن طريق الكتاب المنشور والصحيفة السيارة والبرنامج الإذاعي وقاعة المحاضرات في الجامعات «الإسلامية» التي أنشئت طبقاً لأحدث (المواصفات) الغربية المدهشة.

وإذا كان الفريق الأول تقليدياً بالنسبة للماضي فلا ريب أن الفريق الثاني تقليدي بالنسبة للحاضر. . أعني للآخر، أو للغرب الذي استلبه تماماً وسخره لنشر ثقافته بديلاً عن الثقافة الإسلامية وهيأه لرسالة (التغريب) على أيدي أبناء البلاد أنفسهم بعد انحسار الموجة الاستعمارية واستحالة العمل (المباشر) في أقطار الإسلام. وهذه حقيقة ملموسة لا تحتاج إلى برهان، وكان من الممكن تقديم نماذج شهيرة لو أن الحيز يسمح بهذا التقديم.

* * *

بين هذين الفريقين. . بين شقي الرحا. . وقع المجتمع الإسلامي. من هنا تشده أغلال الماضي السحيق والنظرة الضيقة المحدودة، ومن هناك تجذبه التيارات الغربية المعادية لهويته الثقافية الخاصة. وكانت النتيجة الحتمية ضرباً من (الصراع الثقافي الداخلي) بعد أن كان الصراع موجهاً ضد الخصم الخارجي. وهذه نتيجة محزنة جداً كما يبدو في واقع الحال. غير أن هذا الصراع الثقافي ذاته أدّى إلى بروز **فريق ثالث** هو معقد الأمل في تحقيق التوازن الثقافي في عالم الإسلام الجديد، أعني في (عصر اليقين) الذي

أشرنا إليه. . وهذا **الفريق الثالث** هو ذاك الذي تسلح بمعارف العصر، وعرف لغة «الآخر»، وعايش تيارات فكره وأدرك أبعاد فلسفته. . لكنه لم يفقد صلته بأسس عقيدته ولم ينسلخ عن ثقافته الإسلامية، وظل محافظاً على أصول هذه الثقافة بشكل يوائم به بين **(الهوية)** و**(المعرفة)** فيحقق وجوده الثقافي المتميز والخاص عن طريق معرفة متجددة تستجيب لمطالب الحياة المتغيرة وتتفق مع معطيات العقل والدين على حد سواء.

ضمن هذا (التيار الثالث) الجديد يمكن النظر إلى الكتابات التي بدأت تبرز في السنوات الأخيرة محاولة استشراف آفاق الإسلام المتعددة في أبواب الفكر والثقافة والسياسة والاقتصاد والاجتماع، بل حتى في العقيدة ذاتها. وإذا كان في عدد من هذه المحاولات شطط في الأحكام بسبب خلل في المنهج فإن عدداً آخر منها أبدى جدةً تدفع إلى التأمل، والأمل. ذلك لأن هذا هو ما يحتاجه المسلمون في هذه المرحلة من تاريخهم؛ الغوص في عمق القضايا بجرأة الواثق من ذاته، وتحديد الهوية الثقافية الإسلامية بشكل يجلو عنها صدأ الماضي وغبار الحاضر في آن واحد، والاندفاع بشجاعة نحو تأمل الذات مقارنة بالآخر، دون عقدة نقص أو شعور بالدونية وبإدراك واعٍ لطبيعة العصر والمستجدات الطارئة بحكم التطور البشري.

* * *

لقد ظل الإسلام ردحاً طويلاً من الزمن في موقف «الدفاع» ومنذ

أواخر القرن الماضي وحتى الربع الأخير من هذا القرن كان المسلمون يدافعون عن كل شيء: عن أرضهم المغتصبة، وعن إرثهم الثقافي، بل عن ذاتهم ووجودهم المادي والمعنوي فقد كانت محاولات (التصفية) بكل المقاييس أشرس ما تكون. بل كانوا يدافعون عن صلب العقيدة الإسلامية التي تعرضت للطعن والتشويه على أيدي المبشرين والمستشرقين، طلائع الاستعمار الأولى. وكثيرة هي (ردود) علماء المسلمين ضد (التهم) الموجهة إلى الإسلام، ديناً ودنيا، بدءاً من ردود محمد عبده وجمال الدين الأفغاني حتى ردود العقاد وكتابات شكيب أرسلان ومحمد كرد علي، وعلماء البلاد الهندية. وقد انتهت هذه المرحلة أو كادت، ولم يتمكن الهجوم المعادي من زعزعة أسس العقيدة ذاتها، وإن نجح في إثارة الغبار، الذي بدأ ينجلي منذ مدة، في بعض المواقع. لكن نجاحه الأكبر كان في مجال الثقافة بدلالتها الخاصة والعامة ـ أعني في مجال الفكر والسلوك. وهذا هو ميدان الصراع الثقافي القادم، وهو الذي آن الأوان لكي يبدأ فيه مثقفو المسلمين «هجومهم» المضاد ـ استكمالاً لتأكيد (الهوية الثقافية الإسلامية).

كيف؟

إن أهم ما يجب التركيز عليه، أولاً وقبل كل شيء، هو (وحدة) الأمة الإسلامية، وهذا يعني وحدة هويتها الثقافية مع التسليم بالتنوع الطبيعي، وهو ظاهرة وجودية معروفة. وهذه الوحدة (الثقافية/ الدينية) لا تتحقق إلا بالعودة إلى مصدر واحد لا اختلاف فيه ﴿لا

يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾. . وهو القرآن الكريم الذي يقرر بجلاء كامل:

﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء﴾ [الأنعام: 159]. **﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات﴾** [آل عمران: 105]. **﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾** [آل عمران: 103]. **﴿أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾** [الشورى: 13].

فكتاب الله أساساً واحد، ودينه واحد: **﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾** [الأنبياء: 92].

وهو يرفض (**المذهبية**) المؤدية إلى الفرقة والتناحر، فيفشل بذا المسلمون وتذهب ريحهم. وبوحدة العودة إلى مصدر واحد يتحقق أمران مهمان: وحدة الأمة، ووحدة الهوية، وعن هذين تنشأ «**الثقة بالذات**» نتيجة الإيمان بأن كتاب الله العزيز يتفوق على كل موضوعات الأفكار البشرية، ويحوي في ثناياه المبادىء الكبرى التي يزعم الزاعمون أنهم جاءوا بها لتحضير العالم.

لنأخذ فكرة (**الحرية**) مثلاً: هل يمكن أن يتفوق مبدأ لها على ما جاء في قوله تعالى: **﴿قد تبين الرشد من الغي فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾** [الكهف: 29]. فهذه الآية الكريمة تحدد بكل دقة حرية الإنسان في اتخاذ موقف حر من المسألة الرئيسية الكبرى: الإيمان والكفر ـ وعليها تترتب بقية المسائل حين يقرر هذا الإنسان

بملء إرادته تحمل نتيجة «الاختيار» الصعب وما يترتب عليها بعد ذلك. . كيف يشاء. ذلك لأنه ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ [المدثر: 38] ـ ولأن الإنسان مكرم فهو حر: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾ [الإسراء: 70].

ولما كانت الحرية والإنسان متلازمين فإن هذا الإنسان لا يجوز أن يخضع للضغوط المادية أو المعنوية مما يحد من حريته؛ فيمنع تراكم المال: ﴿لكي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ [الحشر: 7]. ويكون للمحتاجين ﴿حق معلوم﴾ في أموال الأغنياء. كما يمنع تسلط الفرد: ﴿فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر﴾ [الغاشية: 21].

فإذا جئنا إلى فكرة العقل التي كثر الحديث حولها، وجدنا أن القرآن يعتمد العقل اعتماداً كاملاً في طرح القضايا كبيرها وصغيرها، وحديثه موجه لأولي الألباب، وللذين يعقلون، ولمن كان له قلب، وهو الكتاب الديني الذي يلتزم المنطق في الحوار، ويرفض الإقناع، والاقتناع، إلا عن هذا السبيل.

وكما يحتل العقل مكانته الكريمة نجد العلم مكرماً أعظم تكريم: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ [الزمر: 9] ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ [فاطر: 28].

وقد تكررت العلم ومشتقاتها في الكتاب العزيز مئات المرات

بكل دلالاتها المختلفة، من دلالة المعرفة التطبيقية (التقنية) أو المعرفة الوجودية، أو الابستمولوجية، أو المعرفة الإدراكية الحسية، أو العقلية ـ بشكل يجعلها منطلقاً أساسياً لمتباين الدراسات الفكرية والفلسفية في جميع المجالات.

والقرآن ثورة دائمة، وحركة فاعلة دؤوبة. هو (ديناميكية) منطقية وليس (استاتيكية) جامدة. وتكفي الآية التي تقول: **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾** [الرعد: 11] لتكون مبدأ ثوريا رائداً، وملهماً في الوقت نفسه، وعليه تنبني بقية قضايا الثورة ومنطلقاتها في مختلف الميادين.

لقد اتخذ الكثيرون من مثقفي المسلمين المتأثرين بالتراث الغربي من (الثورة الفرنسية) مثلاً يصدحون به صباح مساء. فماذا تقول مبادىء هذه الثورة؟ إنها تتلخص في الشعار الثلاثي: **(حرية، إخاء، مساواة)**. وهذه شعارات جميلة لا ريب، بصرف النظر عن ظروفها وملابساتها. ولكن أليست هذه كلها ـ وأكثر منها ـ في القرآن الكريم؟ إن **الحرية** مبدأ قرآني إسلامي أساسي، كما أسلفنا القول. وعن هذا المبدأ انبثقت كلمة عمر بن الخطاب الشهيرة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟».

والإخاء مبدأ قرآني آخر: **﴿إنما المؤمنون إخوة﴾** [الحجرات: 10]. والمساواة كذلك: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى﴾** [الحجرات: 13]. **﴿كل امرىء بما كسب رهين﴾** [الطور: 21].

﴿للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾ [النساء: 32].

ومبدأ المساواة هذا هو الذي أدى إلى القول المأثور:

«لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى»، «كلكم لآدم وآدم من تراب»، «الناس سواسية كأسنان المشط».. إلى آخر ما هو مبسوط في تراث الإسلام، معروف في الحياة الإسلامية الحقيقية.

وهكذا يمكن تتبع كل القضايا الفكرية المعروضة في الأسواق اليوم لنجد أسسها ومبادئها وأصولها راسخة في كتاب الإسلام العظيم دون كبير عناء.. وهي تحتاج فقط إلى أن يلتفت إليها (المثقفون) ويقرأوها بشيء من التمعن وحسن الفهم.. بل بشيء من «حسن النية».

* * *

وما دام حديثنا يدور عن (هويتنا الثقافية) فإنه لا بد من القول في خاتمة هذه المقالة إن الإسلام في جوهره «أصالة». وهي تبدو في مجموعة القيم الإنسانية الرفيعة التي جاء بها، كما تتضح في رفضه التقليد الأعمى دون إعمال الفكر في ما يقلد، وتبرز في إدراكه العميق لموقف (الآخر):

أ ـ القرآن الكريم يرفض التقليد والمحاكاة عن غير وعي: ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاءً ونداءً صم بكم عمي فهم لا يعقلون﴾ [البقرة: 171].

ب ـ والقرآن الكريم ينبه المؤمنين إلى محاذير ومخاطر: ﴿**وَدَّ كثير من أهل الكتاب لو يردونكم بعد إيمانكم كفاراً**﴾ [البقرة: 109]. ﴿**ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم**﴾ [آل عمران: 69].

ومن الثابت أن ما يوده (كثير من أهل الكتاب) من إكفار المؤمنين قد حدث عن طريق البعثات التبشيرية في البلدان الإسلامية، في أفريقيا وآسيا بالذات (وهذا حديث يطول ولا ريب في أن ثمة من قدم دراسة عنه في هذا الاجتماع). أما ما توده ﴿**طائفة من أهل الكتاب**﴾ من تضليل المسلمين فهو لا يبعد عن الإكفار كثيراً. قد نسميه بلغتنا الحديثة: **الاستلاب**، أو **التغريب** ـ وهو عينه الانسلاخ عن الهوية الثقافية الإسلامية بكل أسسها العقيدية والشريعية. ومن المحزن أن فريقاً كبيراً من (المسلمين) **حكاماً ومثقفين** لا يألون جهداً في سبيل إرضاء هذه الطائفة وتلك من أهل الكتاب، ثقافة، وفكراً، وسلوكاً، سياسياً واجتماعياً واقتصادياً. أفلا نتفكر قليلاً في ما ورد في كتاب الله العزيز؟

قال سبحانه وتعالى: ﴿**ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير**﴾ [البقرة: 120].

هذا هو التحذير الذي على ضوئه يمكن النظر في (استراتيجية

الثقافة الإسلامية) ـ وذلك بإدراك أن (المِلَّة)، أي الدين، هي العنصر الأساسي في تكوين (الهوية الثقافية) اجتناباً لـ (أهواء) الآخر، وسيراً على (هدى الله) الذي هو الهدى.

التعريب وإعادة البناء الحضاري في الوطن العربي(*)

لم تتعرض لغة في الأرض، ولا في التاريخ، لمثل ما تعرضت له اللغة العربية من محاولات التدمير والتخريب والهجوم الضاري عليها لاستلابها وإبعادها عن مجال العلم والمعرفة، بل استبعادها من الحياة والحكم عليها بالعقم والموت.

كانت هذه المحاولات المحمومة تتمثل في دعوات منظمة ومستمرة، حيناً إلى اللهجات العامية، وحيناً آخر إلى استبدال الحرف العربي بالحرف اللاتيني، بل الدعوة إلى نبذ العربية ذاتها أو اتخاذ لسان آخر بديلاً عنها. وكل ذلك بحجة الدعوة إلى التطور والتقدم واللحاق بركب الأمم الغربية لبلوغ الحياة العصرية التي كانت أوروبا لها مثلاً يحتذى عند أصحاب هذه الدعوات.

(*) مقالة قدمت في (ندوة تعريب التعليم الجامعي). مركز العلوم الأساسية، طرابلس الغرب 1/ 1/ 1988م.

ومعروفة دعوة «ويلكوكس» و«سبيتًا» إلى العامية والحرف اللاتيني. وهما ـ وغيرهما كثير ـ رجلان غربيّان استعماريان معروفة هويتهما. لكن أن ينهض بعبء هذه الدعوة بعدهما عرب من بني قومنا (مثل سلامة موسى، وأمين شميل، وعبد العزيز فهمي، وسعيد عقل وغيرهم) فهذا هو المنكر حقّاً وصدقاً.

ومعروفة كذلك أسباب هذه الدعوات، فإن الأمة العربية ـ بما تملك من موقع في سرة العالم، ومن إمكانيات بشرية ومادية، وما تمثله من حضارة وثقافة، وما تحمله من رسالة ـ تخيف الآخرين حقيقة إذا انطلقت من عقالها، وتفجرت إمكانياتها المذهلة، وسيطرت على مقاليد أمورها، وأثبتت هويتها الذاتية، وتوحدت صفوفها، وحققت كينونتها ووجودها المتميز.

«الوجود القومي» ـ كوجود الأمة العربية ـ و**«اللغة»** لا ينفصلان أبداً. ذلك لأن كينونة الأمة لا تتحقق إلا عن طريق لغتها، و**«الثقافة القومية»** شيء لا وجود له بغير «لغة» تعيها وتعبر عنها. فامتزاجهما ـ بتعبير الفلاسفة ـ كامتزاج اللبن والماء. وهذا هو سبب محاولات الطمس والتشويه التي جرت على أيدي المستعمرين الأوروبيين للوطن العربي منذ بدأ الاستعمار لهذا الوطن. والطمس الثقافي يستوجب الطمس اللغوي ـ لا جدال. ومن هنا كانت كل دولة مستعمرة تجهد في سبيل نشر لغتها في القطر المستعمَر قدر ما تستطيع لتحل محل اللغة العربية. فعلت ذلك بريطانيا في مصر، وإيطاليا في ليبيا، وفرنسا في تونس والجزائر ومراكش كما حاولته في

الشام. ومعروفة كلمة نابليون بونابرت الذي قال لبعثته الموفدة إلى مصر: «**علموا الفرنسية، ففي ذلك خدمة حقيقية للوطن**». وكانت توصية الحاكم الفرنسي لجيشه الزاحف إلى الجزائر: «**علموا لغتنا وانشروها حتى تحكم الجزائر. فإذا حكمت لغتنا الجزائر فقد حكمناها حقيقة**».

والحقيقة أنه كثيراً ما يحدث أن سيطرة لغة ما على شخص ما تؤدي به إلى التعاطف مع أهل هذه اللغة ثم الإعجاب بهم وبنسق ثقافتهم، ثم إلى الدفاع عن هذه الثقافة وأهلها، وهذا هو «الاستلاب» بعينه. فلو كانت المسألة مسألة تطوير وإلحاق بالركب الأوروبي، أو هو «التحضير»، كما يزعم الزاعمون، فلماذا حارب الإنكليز اللغة الفرنسية التي سبقتهم في مصر ليحلوا محلها الإنكليزية، والفرنسية لغة لا تقل ـ إن لم تزد ـ عن الإنكليزية في مجال «العلوم العصرية»؟!

* * *

في «الحضارة الإنسانية» هناك تراثان:

أ ـ التراث المادي ـ المتمثل في مظاهر المدنية المحسوسة. وهنا نستعمل تعبير «التراث العلمي» بمعناه الخاص وبالمصطلح الذي يتفق عليه. وهو في كثير من الأحيان مشترك، أو متبادل.

ب ـ التراث المعنوي ـ وهو جملة المعطيات الدينية وموروثات التقاليد والعادات والمعتقدات ونحوها ـ أي التراث الثقافي.

وهو خاص، أو متميز، بكل قومية من القوميات.

ولكن هذين التراثين يمتزجان ويؤثر أحدهما في الآخر، ويتأثر به. وهذا هو السبب في نشأة علوم تطبيقية (طبيعية) ونموها وتطورها بدافع المعتقد (فالاهتمام بالنجوم والفلك عند البابليين مبعثه عبادتهم للنجوم، والتحنيط وفنونه، وبناء المقابر الضخمة مما أدى إلى تطور الهندسة عند المصريين القدماء منشأه إيمانهم بالحياة الأخرى والبعث الجسدي. وعلم المواقيت عند المسلمين دافعه أداء الصلوات في أوقات محددة يجب أن تعلم.. الخ. وهذه الصواريخ الفضائية وبرنامج حرب النجوم ومركبات الفضاء مبعثها كلها الدفاع عن «معتقد» سياسي أو أيديولوجي مختلف بين الشرق والغرب. ويمكن أن نضرب ألف مثل من التاريخ القديم والحديث كان «التراث العلمي» محققاً لأهداف «التراث الثقافي»، ومن المعروف أن ما يقرب من 50% من المخترعات الحديثة التي نعيشها جاء نتيجة الحرب العالمية الثانية التي كان دافعها موقفاً ثقافياً، أي أيديولوجياً أو فكرياً أو دينياً، أي معنوياً).

فإذا تحدثنا ـ بعد هذا ـ عن (إعادة البناء الحضاري في الوطن العربي) فإن من الواجب تحديد معنى **«البناء الحضاري»** أولاً. وقد عرفنا «الحضارة» بأنها تحتوي الجانبين المادي والمعنوي، أو العلمي والثقافي. ونكرر القول بأن ثمة «حضارة إنسانية عامة» هي حضارة خاصة إذا ما وجهت بحضارة أخرى في الفضاء الكوني. لكن هذه «الحضارة الإنسانية» العامة تحوي في داخلها حضارات «متنوعة»

تتمايز، ويتميز بعضها عن بعض. **ولكن لا جدال في أن أهم ما يميز إحدى هذه الحضارات عن الأخرى: اللغة.** ومن المستحيل أن تبنى حضارة ما بلغة مستعارة. إنها تكون إذن حضارة تابعة، أو فرعاً للحضارة ذات اللغة الأم.

الحضارة العربية عندما انبثقت بفضل الإسلام كانت اللغة العربية عمادها. هي لم تلجأ إلى الفارسية، أو اليونانية، أو الهندية، لتبني ذاتها، وهي لغات أعرق في مجال «العلم» التطبيقي أو الطبيعي ـ ولكنها طوعت نفسها وطورت ذاتها حتى صارت ما نعرف. فلو قال العرب يومها: نحن أهل بداوة، وعماد وجودنا الشعر الجاهلي، وبكاء الأطلال ووصف حياة الصحراء، فهلموا نتخذ الفارسية ـ مثلاً ـ «لغة علم»، ما كان ثمة حضارة عربية. والذي حدث ـ ببساطة ـ أن العرب «ترجموا» علم السابقين إلى العربية، ونقلوا معارفهم إلى لسانهم، ثم تمثلوه، وأضافوا إليه الكثير، حتى جاءت أوروبا بعد ذلك لتأخذ عنهم، فنقلت هي الأخرى معارف العرب إلى اللاتينية وقرأتها وفهمتها وأضافت إليها. وهذا معلوم معروف لا يحتاج إلى طويل حديث. والفرق هو أن اللاتينية تفرعت إلى لغات عدة منها: الفرنسية والإيطالية والإسبانية والبرتغالية، ونالت قسماً من اللغات الجرمانية، كالإنكليزية والألمانية. بينما ظلت العربية لغة واحدة، لأمة واحدة ذات أصل واحد، هي الأمة العربية، ولم تتفرق أو تتفرع، رغم دعوات المغرضين وخطط الأعداء.

فإذا رمنا التخصيص والحديث عن «التعريب وإعادة البناء

الحضاري في الوطن العربي» فإن هذا يعني أمرين:

أولهما : أنه كان في الوطن العربي «بناء حضاري» خاص به ـ وهو أمر بديهي ـ يرام «إعادته». ومعني هذا أنه بناء حضاري عام من حيث إنسانيته، خاص من حيث أنه في «الوطن العربي».

ثانيهما: أن «التعريب» ضرورة لإعادة هذا البناء. وهذا يعني أن الأمة العربية مستلبة في لسانها، وأن اللغة العربية زُخْزِحت عن دورها الطبيعي وحل محلها ألسنة ولغات أخرى، وارتباط الحضارة باللغة الأم لازم. ومن هنا كانت ضرورة التعريب.

* * *

من أعسر مسائل البرهنة العلمية والمنطقية البرهنة على وجود «البيِّن بذاته» كما يعبر المناطقة ـ أو كما قال الشاعر الحكيم:

وليس يجوز في الأذهان شيءٌ
إذا احتاج النهار إلى دليل!

ولست هنا في مجال الحديث عن «التعريب العام»، أي استعمال العربية في الحياة العامة، بين الناس وفي أجهزة الإعلام ودوائر الدولة والمعاملات الرسمية والشعبية، وغيرها. فقد حسم هذا الأمر في بلادنا بحزم الثورة وعزمها وعزيمة المخلصين المؤمنين الواثقين بأنفسهم ولغتهم الشريفة. وقُضي الأمر وأثبتت العربية وجودها ثابتة القدم، معبرة أجمل تعبير وأضبطه، راسخة الوجود. ولكن حديثنا

هنا عن «التعريب الخاص» في مجال التعليم، وعلى وجه الخصوص: التعليم الجامعي، وعلى الأخص: التعليم الجامعي في بعض الكليات التي تعنى بالعلوم الطبيعية، أو التطبيقية كما تسمى أحياناً. ولعل هذا الأمر أخطر معقل تحارَب فيه العربية وتستبعد، وتُرْمَى بكل نقيصة هي منها براء. وهو في الوقت نفسه أمر بالغ الأهمية، لأن اللغة إذا أبعدت عن مجال العلوم الطبيعية مدة طويلة من الزمن دب في أوصالها الوهن وتحولت، بمضي الوقت، إلى هيكل أجوف خالٍ من دم العلم الدافق الباعث الحيوية والنشاط. والغريب هنا أن نفراً من أبناء هذه الأمة العظيمة هم الذين يتصدون لإبعاد العربية عن هذا المجال، والأغرب أنهم يبدون حججاً ومعاذير أو هي من بيت العنكبوت لاتخاذ اللسان الأعجمي وسيلة للتعليم، والدرس، بل والبحث أيضاً.

يقولون مثلاً: إن التعليم باللغة الأجنبية ييسر للطالب، أو الأستاذ، الاطلاع على الدوريات بلغتها الأصلية فيواكب العلم الحديث المتجدد كل يوم. وهذه حجة داحضة، إذ أن هذه الدوريات تصدر بعشرات اللغات، فهل نعلم بهذه اللغات جميعها أم نقتصر على لغة واحدة (هي عندنا الإنكليزية) وهي لا تحوي كل العلم، ولا حتى جزءاً من علم اليابانية والروسية والفرنسية والصينية.. إلى ما شاء الله من اللغات؟

ويقولون: نحن نُعِدُّ الطالب للدراسة العليا، وهي باللغة

الأجنبية. فأية لغة هذه؟ هل نعلِّم كل اللغات التي نرسل طلابنا ـ إن فعلنا ـ إليها أم نبقى أسرى لسان واحد؟

ويتذرعون بقصور العربية عن التعبير عن المعارف الحديثة. وهذا عبث عابث. فقد ثبت أن العربية أقدر ـ في الحق ـ على التعبير الدقيق وأضبط. وهناك مئات المعاجم التي أصدرها أفراد علماء عرب أجلاء، ومجامع للغة العربية، ومركز تنسيق التعريب، لو كلف هؤلاء أنفسهم عناء النظر فيها لوجدوا كل شيء «مترجماً» أو «معرَّباً» مبسوطاً أمامهم.

وهكذا من التعلات والمعاذير الواهية التي لا تقف حجة ولا تصلح برهاناً يبرر عدم التعريب الفوري.

على أن ثمة جملة من الحقائق يجب أن يعيها هؤلاء القوم:

أولها : أن التعليم باللغة القومية (اللغة الأم) ادعى إلى استيعاب الطالب الدرس، إذ هو يبذل جهده في مجال واحد ولا يتوزع بين جهدين؛ جهد فهم اللغة الأجنبية ومرامي ألفاظها الغريبة عنه، وجهد فهم الدرس نفسه.

وثانيها : أن التعليم بالعربية يؤدي حتماً إلى تطورها، عن طريق التوليد واستحداث الدلالات مثل: السيارة/ الطيارة/ المِغْنفة. فقد تطورت الدلالة في هذه الألفاظ العربية القديمة، مثلما تطورت في: الهاتف، الحاسوب.. الخ. بحيث أدت الغاية منها بكل يسر.

وثالثها : أن التعليم بلغة أجنبية يجعل المعرفة العلمية حكراً على من يحسن هذه اللغة من خاصة الخاصة، ويمنع انتشار التفكير العلمي ذي الأثر الكبير في تطور المجتمع، ويبعد كل جاهل باللغة الأجنبية عن هذا المجال الحيوي.

ورابعها : أن اعتماد اللغة الأجنبية في التعليم الجامعي يجعل جامعاتنا معتمدة إلى الأبد على مصدر هذه اللغة، ويعطل الإسهام العربي تعطيلاً كاملاً في قضايا العلم المعاصر، ويعيق حركة الترجمة والنقل إلى لغتنا القومية فيزداد بعدها عن مجالات العلم الحديث كل يوم، وتزداد عجزاً على عجز مُدَّعىً حتى تموت بعدم الاستعمال.

هناك أيضاً ما يؤكد أهمية اللغة في البناء الحضاري، بل الوجود القومي ذاته، ولنا هنا أن نذكر أن العدو الصهيوني حرص منذ إنشاء كيانه على إحياء لغة ماتت منذ ألفي عام، هي اللغة العبرية، بعثها من الرمس وأحياها علماؤه ورجاله وجعلوها لغة العلم والتقنية ولغة الأدب والفكر والشعر، كما هي لغة الدين. ولم يقل أحد إنها عاجزة أو قاصرة عن مواكبة العلم الحديث، وبها تدرس العلوم الحديثة كلها في جامعات العدو، وبها تنشر الدوريات، كما أنها لغة الصحافة والإذاعة والسياسة والاقتصاد والمجتمع والفن. هم فعلوا هذا في بضع سنين ـ علماً بأن جميع القادمين إلى فلسطين من يهود العالم يحسنون لغة أخرى عليها نشأوا في المجتمعات التي عاشوا فيها مئات السنين. ولم يطالب أحد باتخاذ الإنكليزية أو الفرنسية أو

الروسية أو البولندية لغة للكيان الصهيوني. بل صار واجباً على كل مهاجر إلى فلسطين أن ينضم إلى دورة تعليم العبرية لكي يحسنها بعد مدة وتصبح لغته التي يستعملها وعليها يُنَشِّىء أولاده وواجباً عليه عدم استعمال اللغة التي نشأ هو عليها.

هل أذكركم ببلد كالمجر، سكانه لا يزيدون عن عشرة ملايين نسمة، ذي لغة لا صلة لها بما يسمى اللغات الهند ـ أوروبية، في قلب أوروبا؟ إنه يحرص على التدريس بلغته في كل شيء، وفي الجامعات، وبالمجرية يدرس الطب والهندسة والعلوم التطبيقية كلها، ولا أحد يطعن في تقدم هذا البلد الذي نعرفه تمام المعرفة. وفي عامنا هذا زار المجر 15 مليون سائح (أي مرة ونصف مرة عدد السكان!) ولا تجد في إعلانات محلاته أو مطاعمه أو مطاره أو ما شئت من أماكن يطرقها السياح. إلا المجرية! فتأملوا معي هذه الصورة بالله عليكم.

ونحن نذكر اليابان والصين مثلاً، على صعوبة لغتيهما، وعسر كتابتهما، لم يتخل أهلهما عن اللغتين ولا عن القلم الياباني أو القلم الصيني بحجة التطوير. فهل أذكركم بما عليه اليابان من تقدم؟ وما عليه الصين؟ ـ أني لأستحي أن أفعل.

وقد يحتج محتج بعدد الصينيين (ربع سكان العالم) أو بعدد اليابانيين (120 مليون). فما القول في الفنلنديين أو الدنمركيين أو السويديين، وكل من هؤلاء ينقصون عدداً عن العرب الليبيين ـ دعك من بقية العرب الآخرين؟

ففي فنلندا تستعمل لغة مقطوعة الصلة بغيرها من اللغات، للتعليم، وكذلك الحال في الدنمرك والسويد. أما النرويج ففيها لغتان تتنازعان البقاء بحكم تركيب تلك البلاد السلالي.

ليس هذا فحسب بل إن حكومة اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية ـ وهي القادرة على فرض اللغة الروسية على بقية شعوب هذا الاتحاد ـ ترى أن التعليم يجب أن يكون بلغة الجمهورية التي تتميز عن بقية الجمهوريات، إدراكاً منها بأن هذا أدعى إلى استيعاب الطالب وأيسر له، بينما يتعلم الروسية لغةً ثانيةً إلى جانب لغته الأم.

وفي اليونسكو كانت الدعوة ملحة إلى بعث اللغات القومية واستعمالها في التعليم خاصة ـ حتى اللغات الأفريقية المجهولة. وقد شهدت شخصياً كيف صارت السواحلية لغة فكر وأدب، وبها تصدر نسخة من (رسالة اليونسكو) ـ كالعربية تماماً ـ وهي مجلة معروفة فيها الكثير جدّاً من التعبيرات العلمية، والكتابات الجادة، لم تعجز السواحلية عن التعبير عنها، بينما تتهم العربية بالعجز والقصور (!).

الموضوع طويلة ذيوله. لكن الوقت المخصص لحديثي لا يتسع لكل ما أريد قوله. وهناك جوانب سوف يتناولها زملائي الأكارم في هذه الندوة. بيد أن هناك حادثتين أحب أن أرويهما ذاتي دلالة ومغزى، إذ «تحدّاني» أخٌ كريم منذ يومين فقال: «هذه الهند، سوف تطلق قمراً صناعياً حين استعملت الإنكليزية في التعليم». قلت: «في الهند ما يزيد عن 270 لغة منفصلة ولذا اضطرت الهند إلى استعمال الإنكليزية (لغة المستعمر) في تعليمها الجامعي لكي «توحّد» القارة

الهندية. وإذا ما استمرت في هذا فسوف تفقد هويتها الثقافية الخاصة وتصبح تابعة للثقافة الإنكليزية، كما هو الحال في قارة أستراليا، مع مر الأيام، علماً بأن الهنود يستعملون لغاتهم المختلفة في حياتهم اليومية حتى الآن، وإن تحدثوا الإنكليزية المهنّدة في الجامعات. أما إطلاق القمر الصناعي فليس دليلاً على «بناء حضاري» هندي، وإن دل على التقدم التقني. ثم من يدرينا إن كان الروس هم الذين ساعدوا على هذا الأمر، وهذا ما يعني أن اللغة الروسية ـ وليس الإنكليزية لغة التعليم ـ هي التي أدت إليه؟».

والحادثة الثانية، حين سمعت أخاً كريماً يذكر «الكاتالوغ» (وهو يعني (كتيب التعليمات) أو (إرشاد التشغيل) في حين أن معنى «كاتالوغ»: «الفهرس» أو «القائمة المبوبة») وأهميتَه في فهم عمل آلة ما وضرورة معرفة اللغة حتى يحسن المستعمل للآلة استعمالها. جيد. لكن أية لغة يا ترى؟ ثم لماذا لا يترجم هذا «الكاتالوغ» العزيز إلى العربية؟ هذا ما فعلته شركات السيارات اليابانية كما تعلمون. لكنها فعلته بناء على «أمر» ملزم لا نقاش فيه ولا جدال. فاستفدنا علماً جديداً ـ على الأقل فيما يتصل بالمركبة أو الجهاز المستورد من اليابان ـ ولم تجد هذه الشركات عسراً في الترجمة إلى العربية، وضَمِنَّا حسن الاستخدام لأننا نفهم اللغة المكتوب بها هذا «الكتالوغ».

انتهى من هذه الحادثة الأخيرة إلى ما يلي:

1 ـ لا بد من قرار سياسي حاسم في مسألة التعريب حتى يتم الأمر

إلزاماً وقسْراً. فقد استغرقنا وقتاً أطول بكثير مما يجب في محاولات «الإقناع» دون جدوى.

2 ـ التعريب ضرورة حياتية، وهو في مجال التعليم الجامعي ضرورة علمية وتربوية، وفي المجال القومي ضرورة وجودية، وفي المجال الإنساني ضرورة حضارية لإعادة البناء الحضاري في الوطن العربي.

3 ـ الإنسان العربي، والطالب العربي، في حاجة إلى المعرفة بلغته هو ـ سعياً وراء الاستيعاب الأفضل والإسهام الأمثل.

4 ـ لسنا ضد اللغات الأجنبية (وإلا فلماذا ينشأ «مركز اللغات»؟) بل نحن نسعى إلى تعلمها وإتقانها، بهدف محدد مرسوم. ولكننا ضد أن تسيطر لغة ما على تفكيرنا العلمي، ويتبع هذا سيطرتها على تفكيرنا كله وثقافتنا بشكل مستلِب مدمِّر.

5 ـ أما كيفية التعريب، وتحديد شكله، ومضمونه، ومدته، فمسألة تستغرق وقتاً لعل هذه الندوة تحسمه وتنهي الجدل فيه.

6 ـ وأخيراً: لنبدأ العمل. فقد طال الكلام جدّاً!



التواصل.. دون انقطاع(*)

ـ أ ـ

1 ـ تعتمد الأمم دائماً في وجودها وحفظ ذاتيتها على تاريخها، وهو مجموعة الأحداث والعوامل الاجتماعية والثقافية المشتركة التي صاغت هذا التاريخ. ويستوجب الحفاظ على الذاتية في الحاضر وصنع المستقبل الواحد، النظر باستمرار إلى الماضي باعتباره عنصراً موحِّداً للأمة يصون وجودها ويحميها من التفتت أو الذوبان. وكان هذا هو الحال بالنسبة لجميع الأمم على مر الزمان.

2 ـ الأمة العربية ليست استثناء يشذ عن القاعدة. وليس أمراً جديداً عرض هذا القول الذي أصبح حقيقة مسلماً بها لا يكاد يختلف

(*) قدمت في «الندوة القومية حول تصور عملي لتحقيق الوحدة». في المحور الأول: الوحدة السياسية العربية في التاريخ (التواصل والانقطاع). طرابلس الغرب 22 ـ 23/ 2/ 1982م.

فيها اثنان. ومن هنا كان التأكيد على وحدة التاريخ، بمكوناته المعروفة، مقولة يعود إليها المنظرون والسياسيون القوميون كلما جرى حديث الوحدة العربية أو رغبوا استثارة الهمم للعمل في سبيل تحقيق هذه الوحدة المنشودة في شكلها السياسي الشامل.

3 ـ لكن واقع الأمة العربية الآن لا يدعو إلى الأسف والألم فحسب بل يثير الاستغراب والعجب؛ إذ انقسمت هذه الأمة إلى مجموعة من «الشعوب» من المحيط إلى الخليج ومن البحر إلى آخر تخوم الصحراء، نطلق عليها اسم «الأقطار» عند الوحدويين حين الحديث عن «شعوب» هذه الأمة، ويسميها السياسيون التقليديون «دولاً» ذات حكومات مختلفة التركيب متباينة التكوين وهي في سبيلها إلى أن تتحول إلى «أمم» وقد يطلق بعض القيادات في هذه الأقطار تعبير «الأمة» على القُطر الذي تحكمه (هناك «الأمة التونسية» مثلاً وهو تعبير يستعمل بكثرة غير طبيعية صارت أمراً «طبيعياً» حتى عند بعض مثقفي القطر التونسي. وقد سمعنا تعبير «الأمة المصرية» الذي اختفى فترة ثم عاد إلى الاستعمال من جديد بل حتى تعبير «الأمة القَطَرية» الذي استعمل في دولة قَطَر في الخليج».

4 ـ إن الشعور بالانتماء إلى «القُطر» أمر طبيعي إذا ما ظل في نطاق الإحساس بالانتماء إلى «الأمة» أو «الوطن الأكبر»، فإذا تحولت فكرة القطر ـ والذي هو أساساً جزء ـ إلى فكرة الكل صار

القطر ذاته وطناً لا يتجاوزه الإحساس ببقية الأجزاء وسيطرت فكرة «الأمة» بحيزها الصغير على الأذهان ملغية «الأمة الكبرى» وظهرت تبعاً لهذا فكرة «القومية المحلية» متخذة شكل المعارضة، أو المناقضة أحياناً، للقومية العامة. وبذا تكونت في بعض الأذهان أيدلوجيات قومية / قطرية أُطِّرت بمفهومات الأمة الخاصة وعوامل وجودها وازدهارها. بهذا وجدنا المدافعين عن القومية المصرية، والسورية، وطبيعي أن تتبعها الدعوة إلى القومية اللبنانية والجزائرية والليبية والسودانية... إلى آخر أجزاء هذا الوطن المقسم.

5 ـ من البديهي النظر إلى أسباب هذه النزعة في نموّ القوميات القطرية التي شرعت تتحول إلى أمم تنفصل شيئاً فشيئاً عن الوطن الأكبر وتتبلور في محاور قائمة بذاتها وتتعمق بعامل الزمن لتصبح كيانات لها وجودها المستقل مادياً ومعنوياً. ويمكن تلخيص هذه الأسباب في ما يلي:

أ ـ عامل خارجي يتمثل في الاستعمار الأوروبي المباشر للوطن العربي، وهو الذي حرص ـ بحكم طبيعته الصليبية ـ على تفتيت كيان الأمة باقتسامها أولاً (بين فرنسا وبريطانيا وإيطاليا وإسبانيا مباشرة ودول أوروبية أخرى عن طريق النفوذ السياسي والاقتصادي مثل بروسيا (ألمانيا / النمسا) بحسب ظروف الصراع في أوروبا ذاتها) ثم بتأكيد التقسيم بعد رحيل الاستعمار المباشر بخلق الدويلات

«المستقلة» وتأكيد كياناتها الذاتية المنفصلة سياسياً واقتصادياً وثقافياً.

ب ـ عامل داخلي يكمن في قيادات الأقطار التي «اختيرت» لحكمها وتسيير شؤونها، إذ سمح لها بالبقاء والاستمرار لأنها مؤهلة بطبيعة ظروفها ونشأتها لترسيخ الانفصال وتعميق الإحساس بالذاتية القومية / المحلية حتى يتسنى لها مداومة الحكم والتحكم في القطر / الجزء بعيداً عن «الأمة الكبرى» التي يخيل إليها أنها سوف تبتلعها أو تتشربها لو سمحت للفكرة القومية العربية بالانتشار وللوحدة العربية أن تتحقق.

6 ـ هذان العاملان يحويان مجموعة هائلة من الأسباب والدوافع الجانبية ويشملان عدداً كبيراً من المظاهر والظواهر هي في جملتها لا تخرج عنهما، وبذا يمكن القول بأن أسباب الانقسام الحالي في كيان الأمة العربية هي في الواقع أسباب خارجية لا توجد في بنية الأمة ذاتها وليست عناصر أساسية في وجود شعوب هذه الأمة أو في تركيب أفرادها الذهني والثقافي. وهذا ما يجعل هدف كفاح دعاة القومية واضحاً منذ البداية:

أ ـ الاستعمار (ولنسمه بعد ذلك: استعماراً قديماً، أو جديداً، أو صليبياً، أي: أوروبا ـ باعتبار القضية في الأساس صراعاً حضارياً ووجودياً لا مجال لإنكاره).

ب ـ الحكام (مهما تباينت أيديولوجياتهم واتجاهاتهم واختلفت واجهاتهم. فهم الأعداء الحقيقيون لوحدة الأمة العربية ليس بتصرفاتهم وسلوكهم السياسي فحسب بل بحكم تكوينهم المادي.. والمعنوي على حد سواء).

7 ـ من هذين العاملين انبثق عنصر مهم للغاية وصار ركيزة كبرى من ركائز تكريس الانفصال، أعني «المثقفين الإقليميين». وتنبع خطورة هذا العنصر من كونه يمثل تياراً يستند إلى العلم في جوهره ويعتمد البحث والدراسة منهجاً لدعوته. وقد يكون من تبسيط الأمور رمي هؤلاء «المثقفين الإقليميين» بتهم الانعزالية والانفصالية وغيرها دون النظر إلى العاملين المذكورين في سبب ظهورهم هذا الظهور الكبير. وإذا كان حقاً أن الاستعمار في صورته الثقافية كان المشجع الأول لهذا العنصر في البداية، وأن الحكام تولوا بعد ذلك مهمة التشجيع، فإن الأمر صار بالنسبة إليهم مع الزمان مسألة «عقيدة» ليس من الضروري أن تنبع مباشرة عن التبعية لجهاز المخابرات الخارجية أو الداخلية أو تكون مدفوعة الثمن بوضوح، إذ أن الكثير من هؤلاء المثقفين الإقليميين صاروا من دعاة الإقليمية (أي انفصال القطر/ الجزء ليصبح أمة متكاملة قائمة بذاتها) نتيجة وجود منهج في البحث العلمي ـ والتاريخي بصفة خاصة ـ ربوا عليه هو ما تَعْنينا دراسته في هذه المقالة.

8 ـ إننا لا نلتمس العذر قطعاً لمن يعرف الحق ويحيد عنه، ولكننا

قد نعذر من لا يدري خطورة المنهج والنتائج التي تترتب عنه. ومن الواجب ـ فيما نرى ـ التوجه بالنظرة الموضوعية إلى واقع مناهج التعليم في أقطار الوطن العربي التي وضع أسسها الأولى المستعمرون ورعاها وثبّتها بعد ذلك قادة هذه الأقطار، فهذه المناهج بالذات هي التي أبرزت ظاهرة الفكر الإقليمي بتأكيدها الدائم والملح على دراسة الطالب، في مختلف مراحل التعليم، لقطره تاريخاً واجتماعاً واقتصاداً وتكويناً سكانياً... الخ.. على أساس أنه يكوّن «وحدة» منفصلة ذات كيان خاص بحسب حدوده المرسومة وخارطته السياسية الموضوعة له.

9 ـ وإذا كنّا نرى أن دراسة القطر ضرورية في مراحل التعليم فإن هذه الضرورة تنبع فقط من اعتبار أن دراسة «البيئة» المحيطة بالطالب لا غنى عنها؛ إذ هو سوف يتعامل في المستقبل مع هذه البيئة ومن الواجب أن يفهمها ويحيط علماً بمكوناتها الطبيعية. لكن هذه الدراسة نفسها ينبغي أن تكون جزءاً من دراسة متكاملة للوطن الكبير كله يشعر الطالب فيها بأنه جزء من كل وأن قطره عبارة عن قسم متمم للمجموع وليس هو في ذاته كلاً مستقلاً عما سواه.

10 ـ مناهج التعليم التي وضعها «دنلوب» و«الكوكس» في مصر هي التي أدت إلى نشأة طبقة من المثقفين المصريين دعاة القومية المصرية المبنية على التصور الخاطىء بتميز مصر حضارة ولغة وتاريخاً. والدعوة الفرعونية، التي يعبر عنها بلسان عربي،

بنت هذه المناهج الموضوعة عمداً لتأسيس هذه الدعوة ونشرها واعتناق كل ما يمثلها، من مثل اتخاذ اللهجة العامية المصرية وسيلة للتعبير وشحذ الأذهان بأن مصر في تاريخها الطويل كانت، وينبغي أن تكون، أمة بذاتها ذات قومية منفصلة ـ بل معارضة ـ للقومية العربية. ومن مناهج التعليم التي صاغها المستعمرون الفرنسيون في الشمال الأفريقي هي التي أفرزت أوهام القومية «البربرية» وعمادها الأكبر ـ والخاطىء كذلك ـ الانفصال اللغوي بين مجموعات شمال افريقيا السكانية. وقد حاول الاستعمار الإيطالي أن يقوم بالدور نفسه في ليبيا بعدة سبل وطرق. والمناهج ذاتها هي التي أدت إلى الدعوات الإقليمية في الشام (لبنان خاصة) وفي مناطق أخرى من الوطن العربي.

11 ـ هذا على المستوى العام. أما على المستوى الخاص، أعني الثقافة الإقليمية الخالصة بما يمثلها من رموز، فإن من الضروري النظر إلى منهج الدراسات التاريخية واللغوية في الوطن العربي خاصة ما يتصل منها بما قبل البعثة المحمدية.

نحن نعرف أن أول اتصال منظم من طرف أوروبا في العصر الحديث بالوطن العربي كان أواخر القرن الثامن عشر على يد نابليون بونابرت وحملته الشهيرة على مصر. وإلى جانب الآثار العسكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية لهذه الحملة فإن ما يهمنا هنا هي تلك الآثار المنهجية في دراسة الوطن العربي من حيث التاريخ

والثقافة، وقد ألمحنا في البداية إلى أن «التاريخ» و«الثقافة» المشتركة هما عماد وجود الأمة وكينونتها. والتاريخ يشمل الأحداث الكبرى التي تمر بها الأمة، وأكثر ما تبدو هذه الأحداث وتسجل حين تكون حروباً وصدامات إما بين هذه الأمة وأمم غيرها أو بين فصائل هذه الأمة وشعوبها. ومن المعروف أن هذه الحروب تؤدي في الغالب الأعم إلى تحركات بشرية أو امتزاج وتلاحم، قد يطلق عليها اسم «الغزو» أو «الفتح» أو غيرها من التعبيرات بحسب منطلق المؤرخ وموقفه السياسي. أما «الثقافة» فإن أهم مكوناتها «اللغة» ثم يأتي «الدين» أو المعتقد، في أية صورة كان، بعد ذلك ليصبغ الأمة بصبغة عامة شاملة بصرف النظر عن وجود «الأقليات» التي تندرج ـ رغم أقليتها أو بحكم أقليتها ـ تحت لواء الأمة الشاملة.

12 ـ من هناك ان خطر المنهج الذي اتبعه الأوروبيون في دراسة تاريخ الوطن العربي القديم:

أ ـ بدأت الدراسات التاريخية واللغوية بحجر رشيد الشهير حين فك رموزه «شامبليون» وانفتحت بذلك آفاق دراسة الحضارة المصرية القديمة (أي ما قبل الإسلام. أو بالتحديد: ما قبل عصر البطالمة) وقد كتبت آلاف المصنفات في هذا التاريخ وبحث من جميع جوانبه بحيث لم يعد ثمة إلا القليل مما يمكن القول بأنه في حاجة إلى نظر.

ب ـ اتجهت الأنظار بعد ذلك إلى بلاد الرافدين (العراق) حيث حلت رموز الكتابة الشومرية والبابلية (الأشورية/ الأكادية)

ونالت حضارة ما بين النهرين اهتماماً فائقاً على أيدي الدارسين الغربيين بحيث كانت منافساً خطيراً للدراسات المصرية.

ج ـ في لبنان وسوريا كشفت الآثار الكنعانية (الفينيقية) وتتابعت الدراسات بشكل مذهل حولها، وعن اللغة والثقافة والديانة والمجتمع والأسطورة الكنعانية بحيث كادت تغطي على غيرها من «الحضارات» الأخرى في هذا الوطن.

د ـ في شمال أفريقيا ـ ركز الفرنسيون بحوثهم على ما أسموه «اللغة البربرية» تركيزاً كبيراً علماً منهم بأن عملية «الفرنسة» التامة لا يمكن أن تتحقق أبداً لأسباب دينية على الأغلب. وكانت محاولاتهم لا تهن في سبيل تأكيد وجود «لغة» بربرية لا صلة لها بالعربية هل تلك اللهجة التي يتكلمها قطاع كبير من سكان المغرب والجزائر بصفة خاصة.

هـ ـ وفي السودان تتابعت الدراسة والبحث في الحاضرة «المرويّة» ولغتها وتاريخها إلى جانب البحوث في اللغة «النوبية» أو «الكوشية» وكانت الندوات تعقد والبعثات توفد لمتابعة الكشف والدراسة.

13 ـ هذه مجرد أمثلة. ونبادر إلى القول بأن أي تفكير في منع دراسة ماضي أقطار الوطن العربي ـ مهما كان هذا الماضي سحيقاً ـ بحجة أنه قد يؤدي إلى بروز الإقليمية يعتبر في الحق تفكيراً

ساذجاً وغير علمي، بل يؤدي إلى العكس من المقصود تماماً. ونسارع إلى التأكيد كذلك أن الكاتب يدعو باقتناع كامل ـ وبعد تجربة شخصية استمرت ما يزيد على خمسة عشر عاماً ـ إلى ضرورة الاتجاه لدراسة تاريخ الوطن العربي القديم وفي هذه المرحلة بالذات لأن هذا وحده هو الذي سيؤدي إلى دحض حجج الثقافة الإقليمية وتبيين الحقيقة التاريخية لوحدة هذه الأمة منذ القدم.

14 ـ الاختلاف إذن ليس في «الموضوع» ولكن الخلاف مع «المنهج» الذي يتبع.

لقد اتبع الأوروبيون منهجاً في دراساتهم لأقطار الوطن العربي هو منهج التجزئة، أي بمعنى أن يدرس تراث كل قطر على حدة. وقد أدى هذا المنهج إلى تخصص طوائف من العلماء الغربيين في موضوعات «المصريات» و«الأشوريات» و«الكنعانيات» و«البربريات».. الخ. مما نتج عنه تصور وهمي بأن هذه الموضوعات (الحضارات) كانت أشياء قائمة بذاتها غير متصلة بغيرها مما يحيط بها ويلاصقها، ونشأ بالتالي ـ وبحكم التعليم ـ تيار داخلي محلي في كل قطر يرى أن قطره كان ذا حضارة مميزة وثقافة خاصة وطبعاً وجود خاص، أي «قومية» خاصة.

لنأخذ الفكرة «الفرعونية» مثلاً:

فمنذ أوائل القرن التاسع عشر وحتى أيامنا هذه رسخ في الأذهان

أن الحضارة المصرية نشأت ونمت وازدهرت في وادي النيل حتى هرمت، وضربت على يد قمبيز الفارسي، ثم انتهت على يد الإسكندر المقدوني. وكان لها لغتها ودينها ومكوناتها الثقافية الخاصة بها غير متصلة بغيرها من الجيران إلا في حالات الحرب والقتال. وقد غذّى الباحثون الأوروبيون هذا الوهم بدراسة الحضارة المصرية على هذا الأساس. ثم وجد جيل تأثر بهذا التصور ودعا إليه وأكده، ثم جيل آخر اعتنقه إيماناً، حتى صار عقيدة «قومية» بعد أن كان فكرة «وطنية» في البداية. وهذا ما نعبر عنه بـ «الإقليمية» الآن ونصف أتباعها بـ «المثقفين الإقليميين». ولا يمكننا أن ننعت هؤلاء بأنهم ليسوا (وطنيين) ولكنهم قطعاً ليسوا «قوميين». والسبب يكمن في المنهج الذي قدم لهم لدراسة تاريخ وطنهم الأصغر منفصلاً، أو بالأحرى مفصولاً، عن الوطن الأكبر حتى صاروا غير مبالين بما جرى ويجري في بقية الأقطار، بل قد يبلغ الأمر ببعضهم حد العداء والكراهية لأجزاء الوطن العربي الأخرى.

لكن هذه «الإقليمية» في الحق ليست إلا وهماً من الأوهام، والفكرة «الفرعونية» ذاتها فكرة لا وجود لها إلا في خيال المخدوعين بالمنهج الغربي للدراسة؛ فتاريخ مصر كله منذ عهد الأسرات، بل قبل عهد الأسرات، سلسلة متصلة الحلقات ترتبط بحلقات أخرى من الجيران شرقاً وغرباً وجنوباً ـ وهذا أمر طبيعي مسلم به ومعروف من خلال التاريخ المصري ذاته. وقد نشأ عن هذه الحقيقة ثلاث نتائج واضحة:

أ ـ أن التكوين السكاني لأهل وادي النيل كان مزيجاً من دفعات المهاجرين إلى الوادي، دفعات يتلو بعضها بعضاً، خاصة من الصحراوين الغربية والشرقية (شمال أفريقيا والجزيرة العربية) بعامل جفاف الصحراء واستعداد مجرى النيل لاستقبال المهاجرين على مدى آلاف السنين.

ب ـ أن الديانة المصرية في أثناء تطورها المعروف كانت في الواقع عبارة عن مواريث طوطمية في البداية، لهؤلاء المهاجرين، ثم استعارة من عبادات «الليبيين» و«البابليين» و«الأشوريين» أو لنقل تفاعل بين العبادات في مرحلة التطور الحضاري.

ج ـ أن اللغة المصرية ذاتها ليست إلا لهجة من اللهجات في هذه المنطقة الممتدة من المحيط إلى الخليج.

15 ـ ولا بد أن نقف هنا عند «اللغة» باعتبارها مقوم وجود الأمة الأهم وعمادها الأكبر. إذ استقر في الأذهان أن اللغة المصرية القديمة لغة مستقلة عن غيرها من اللغات لها خصائصها وتركيبها، كما أن لها مفرداتها المنقطعة الصلة ببقية اللهجات. وقد عمق الباحثون الأوروبيون هذا المفهوم حتى صار مجرد النظر فيه يدعو إلى الاستنكار والاستغراب، خاصة ممن ليست له دراية باللغات القديمة أو معرفة بطبيعة تطور اللغات ونموها. وقد استغرق الكاتب عملاً استمر سبع سنوات هو في سبيله إلى

النشر[1] لمقارنة المصرية ببقية اللهجات العروبية خلص منه إلى أن:

أ ـ جميع أسماء الآلهة المصرية بدون استثناء أسماء عروبية.

ب ـ وجميع أسماء ملوك مصر أسماء عروبية.

ج ـ ما يزيد عن 80% من المفردات في قاموس اللغة المصرية مفردات عربية (ويرجع عدم مقابلة بقية المفردات بالعربية إلى أنها مفردات ماتت وانقرضت ولم تسجل في المعاجم العربية ـ ويوجد كثير منها في اللهجات العامية).

د ـ الصرف والاشتقاق شبيه باللهجات العروبية في أثناء تطورها التاريخي.

هـ ـ كلما بعدنا في الزمان إلى الخلف (بمقارنة المصرية باللهجات العروبية الأخرى: الأشورية، الأكادية، الكنعانية، الليبية، السبأية. . الخ) كانت المقابلة أسهل وأوضح. وهذا راجع إلى التطور الطبيعي لكل لهجة ـ كما هو معروف في مثل اللغات الأوروبية، وفي اللهجات العامية في عصرنا هذا.

وعلى هذا الأساس نجد أن ما يسمى بالفكرة الفرعونية، أو الإقليمية الفرعونية، المرتكزة على تمييز تاريخي وثقافي ولغوي. .

---

(1) نشر بعنوان (آلهة مصر العربية) في مجلدين. إصدار الدار الجماهيرية (ليبيا). ودار الآفاق الجديدة (المغرب عام 1990).

فكرة لا وجود لها في التاريخ ولا في الثقافة ولا في اللغة ـ وهي ركائز وجود «الأمة».

16 ـ إن المنهج ذاته يصدق على بقية الأقطار العربية. لنأخذ «البربرية» مثلاً. فهي دعوة مؤسسة أصلاً على «التمييز اللغوي» بمعنى أن قطاعاً من أهل الشمال الأفريقي يتكلمون لغة متميزة عن العربية التي يُدَّعى أنها «وفدت» مع الفتح الإسلامي. وهذه اللغة «البربرية» ـ يقولون ـ ذات شقين: اللغة الليبية (أو اللوبية lybique) القديمة ـ اللغة الأم كما تسمى ـ وتأثيرات من العربية. وقد نفخ المستعمرون الفرنسيون في هذه «اللغة» وبذلوا جهداً فائقاً وأنفقوا أموالاً طائلة وسخروا دارسين لا يحصون عدداً في هذا السبيل ليثبتوا وجود «الأمازيغ» (التي هي ذاتها كلمة عربية الأصل) حتى جاء جيل من «المثقفين» في شمال أفريقيا آمن بهذه الفكرة وصار يدافع عنها ثم صار يهاجم بها، كما نعرف جميعاً.

الأمر هنا ينقسم إلى قسمين: ما يتصل باللغة «الليبية» القديمة (أي ما قبل الفتح الإسلامي) ثم ما يتعلق باللغة «البربرية» بعد الفتح، أما الأولى فإن المنهج العروبي في دراستها يبين بما لا يبقى مجالاً للشك في أنها ليست إلا فرعاً من فروع العروبية، بل هي العربية ذاتها في شكل من أشكالها، تشترك مع المصرية والسبأية أكبر الاشتراك (وتنبغي الإشارة هنا إلى أن دراسة هذه اللغة تعتمد على شذرات من النقوش يعثر عليها بين حين وآخر عبارة عن بضع

كلمات أو عبارات مبتورة أشهرها «حجر مسنسن» الذي حققه الكاتب وقارنه ويعده للنشر[1]. ولا يخرج أي من هذه الشذرات عن العربية).

أما اللغة «البربرية» فيكفي أن يمسك المرء بأي قاموس (بربري - فرنسي في الغالب) ليتبين بيسر كبير جداً أن هذه «اللغة» ليست إلا لهجة عامية محرفة تحريفاً كبيراً حتى لتغمض عروبتها في البداية ثم لا تلبث أن تتضح بشيء من النظر، إلى جانب عدد كبير من الدخيل من اللاتينية قديماً والفرنسية والإسبانية حديثاً (تماماً كما هو حال اللغة المالطية العربية الأصل والتركيب) وكل ما يحتاجه الدارس أن يكون على إلمام وافر بالعربية (وخاصة قديمها وحوشيّها) وبشيء من الفرنسية المأخوذة عن اللاتينية ليتبين له أن ما يسمى «اللغة البربرية» ليست إلا لهجة عروبية ترجع إلى شقيقاتها الأخريات ولا تخرج عن النطاق العروبي بحال.

17 - وأسهل من هذا أمر البابلية (الأشورية/ الأكادية) التي هي عربية «فصحي» وكذلك الكنعانية (مرتكز دعاة الفينيقية في لبنان خاصة) وعنها انبثقت «البونيقية» (لهجة المهاجرين من الشام إلى شمال أفريقيا والتي انتشرت حتى شبه جزيرة إيبيريا وأثرت فيها

---

(1) نشر الكاتب دراسته المطولة تحت عنوان (سفر العرب الأمازيغ) في مجلد ألحقه بمجلد آخر بعنوان (لسان العرب الأمازيغ). دار نون/ طرابلس 1996.

تأثيراً ملحوظاً). ومن المدهش فعلاً أن دارسي الكنعانية بالذات يقارنون بينها وبين «العبرية» دائماً ونادراً ما يقارنونها بالعربية (!). وهذا ما يفعله الباحثون في بقية اللغات العروبية إما جهلاً منهم بالعربية ـ افتراضاً لحسن النية ـ وإما تجاهلاً متعمداً حتى لا يلفت النظر إلى الارتباط الوثيق جداً، بل الوحدة الكاملة، بين هذه اللهجات بعضها ببعض.

18 ـ نخلص من هذا إلى أن الأيديولوجيات الإقليمية نشأت أصلاً عن المنهج الاستعماري الغربي المعتمد في دراسة تاريخ كل قطر على حدة، وتأكيد وجوده المنفصل المبني على اللغة المميزة أولاً، وعلى الثقافة الدينية الخاصة ثانياً وربما ـ بكثير جداً من التعسف وقلب حقائق التاريخ ـ على التمايز السكاني ثالثاً.

لكن هذه «المسلمات» في الواقع مسلمات خاطئة عكسية نقيضة للحقائق المعروفة حتى عند الدارسين الغربيين أنفسهم، وهم يخفونها أو يتجاهلونها عمداً ـ إلا من بعض العلماء الذين تخلصوا من الهوى وانقلبوا على طبيعة تفكير مجتمعهم وغايات ساستهم وأهدافهم الاستعمارية ضد الوطن العربي بأكمله.

لقد آن الأوان، وفي هذه الظروف بالذات، لأن يتصدى العلماء القوميون بكثير من الجد والعناء لكشف حقائق التاريخ ودراسة مكونات مجتمع الوطن العربي القديم على أساس منهج عروبي واضح. ولا بد من السعي بكل السبل لإعادة كتابة التاريخ بهذا

المنهج الموحد مواجهة لمنهج التجزئة الذي نعاني نتائجه هذه الأيام. ولا يعني هذا ـ فيما يرى الكاتب ـ إلغاء دراسة أي قطر من الأقطار إلا في نطاق المجموع، فهذا أمر غير منطقي وليس علمياً كذلك. وإنما يقصد بالتحديد أنه من الممكن دراسة أي قطر ـ أو أية مجموعة سكانية في مكان ما ـ تاريخاً واجتماعاً واقتصاداً وثقافة بحيث تكون هذه الدراسة «مكملة» لغيرها وليست عاملاً من عوامل التمزيق على أساس إقليمي محض يؤدي ـ إذا نما ـ إلى نشوء قومية و«أمة» منفصلة عن الأمة العربية.

19 ـ هذا المنهج العروبي يؤدي حتماً وعلى أساس علمي موضوعي لا مجال للعاطفة فيه إلى نتيجة واحدة: «منذ فجر التاريخ وعلى مدى آلاف السنين كانت هناك كتلة بشرية ذات أصول واحدة (ولا يهم معرفة موطنها الأول مما يدخل في باب التخمين والترجيح النظري) تتكلم لغة واحدة بلهجات تقترب أو تبتعد عن الأصل، تتحرك في مجموعات (قبائل) على طول الوطن العربي وعرضه، تتبادل المواقع بحكم ظروف الطبيعة المتغيرة، مؤطرة بحكم المكان (الخليج، بحر العرب، البحر الأحمر، البحر الأبيض، المحيط الأطلسي+ تخوم الصحراء) أعني: (محصورة بين الماء والرمل كحاجز طبيعي أو غلاف موحد لهذه الكتلة البشرية) ممتزجة بشرياً وثقافياً واجتماعياً، في مواجهة كتل بشرية أخرى تختلف عنها من حيث النشأة والتركيب».

هذه المجموعات البشرية التي تنتمي إلى كتلة واحدة كانت تطلق

عليها أسماء مختلفة تتغير تبعاً للزمان (مصر مثلاً كانت تسمى: آريا، كمت، تامري، آيكْپتاي، مسترايا، نيلوس).

هذه هي الصيغ التي جاءتنا عن طريق اليونان. والواقع أنه بالرجوع إلى معاني هذه الأسماء في «اللغة المصرية» تتضح عروبتها التي تخفي في بادىء الأمر بسبب التحريف اليوناني:

1 ـ آريا < حريا < حرية = بلاد طائر الحر (حورس).

2 ـ كمت = الأرض المسودة الطينية الطمأية نسبة لطين الدلتا. العربية: كمت، وتصغيرها: كُمَيْت.

3 ـ تامري = تاء (أرض. طأثة، طآة، طاءة)+ مر (محراث. المر) طأة المَرّ (أرض الحرث. بلاد الزراعة) أو أرض المَرّ (النهر = المجرى، الممر). أو ببساطة: الأرض المروية.

4 ـ أيكْپتاي. الأصل المصري: ح ت ـ كا ـ پتاح. العربية: بيت (حيط) جاه (المعبود) فتاح (الفتاح).

5 ـ مسترايا = مصر (البلد المسور/ المدينة، المصر).

6 ـ نيلوس = النيل، النهر أو النهل.

والكاتب يدرك أن في شرحه هذا اختصاراً مخلاً عذره أن المكان غير مناسب للتطويل والإسهاب والتوضيح، فإن مجال هذا العمل الدراسة العلمية المتأنية. ويسمى المصريون أنفسهم «رث» = رَسّ = الأصل (الأصلاء). وعلى القبائل الليبية تطلق أسماء لا

تحصى تتطور وتتبدل حسب الزمان ونطق الشعوب الأخرى. فمثلاً: مشوش < مازوكس < مازوكاي < مزاوغة. مخلوي < ماخروي < مغرَاوة. زاووكس < زاوكاي < زواغة. غايتولي < جديلة أو جدالة. نسامون < ناس أمون... الخ»[1].

وفي شبه الجزيرة العربية كان للقبائل أسماء بعضها انقرض وبعضها عاش (طسم، جديس، العماليق، سبأ، معين، قتبان، قحطان، عدنان، نزار، قريش، خثعم، خزاعة.. الخ) وهذا ما كان أيضاً بالنسبة للقبائل الأوروبية في مختلف مناطق القارة.

في أواخر القرن السادس الميلادي فحسب صار لكلمة «عرب» مدلول قومي وجنسي في مواجهة القوميتين الفارسية والرومية، أما قبل هذا فقد كان الجذر «ع ر ب» يدل على معنى البداوة في مقابل «الحضر» (وهذا لا يعني أن «العرب» جميعاً كانوا بدواً، ولكنها السمة الغالبة على البيئة) ولم تكن كلمة «ع ر ب» بمعنى البداوة قاصرة على أهل الجزيرة فقد سمي بها الليبيون كذلك (في النقوش المصرية: (ع ر ب) وRBW (ˤ) ـ بسقوط حرف العين = «عريبو» أو «عربو» = عرب = بدو، أهل الصحراء. نقلها اليونان: ل ب و = «ليبو» أو «لوبو» Lubu ومن ذلك جاء اسم «ليبيا»، «لوبيا» (Lybia).

(1) للكاتب بحث قيد الإعداد عن أسماء القبائل الليبية القديمة وعروبتها لغوياً ومقارنة بمثيلاتها في الجزيرة.

20 ـ بظهور الإسلام صار للقومية «العربية» أيديولوجية أو «نظرية» تؤكد كيان «الأمة» بمحتوى فكري أدى إلى نقلة حضارية وثقافية في شبه الجزيرة حملت إلى بقية أقطار الوطن على شكل رسالة وعقيدة اتخذت صورة «الفتح» وتشربتها بقية «قبائل» الوطن عقيدة ولغة (ونلاحظ هنا سهولة انتشار «اللغة» العربية من المحيط إلى الخليج ثم تمكنها في حين أنها انحسرت عن بقية البلدان المفتوحة خارج الوطن، ولم تبق إلا أثراً داخل لغات تلك البلاد. والسبب يرجع إلى تلك «اللغة» العربية كانت مجرد لهجة أخرى من اللهجات العروبية، سواء كانت داخل الجزيرة ذاتها ـ كالحميرية ـ أو خارجها كالمصرية والليبية. . الخ).

هذا يؤدي بنا إلى مسألة صارت تلفت النظر فعلاً؛ فإن كثيراً من «المثقفين الإقليميين» يجاهرون بأنهم «إقليميون» (فرعونيين أو فينيقيين مثلاً) لأنهم لا يحسبون أنفسهم «عرباً» إذ يحصرون «العربية» في شبه الجزيرة (الحجاز ونجد خاصة وربما يضمون اليمن إليها) ويرون أن «العرب» جنس مميز على أساس عرقي صرف هم منفصلون عنه. لكن التاريخ ينبئهم ـ وهم يعلمون هذا حق العلم ـ أن الفراعنة (المصريين. كلمة «الفراعنة» جمع «فرعون» وتعني «ملك مصر» وليس الشعب، ومعناها الحرفي: البيت العالي. ب ر + ع(ل) ـ وهي عربية فصيحة) وكذلك بقية «القبائل» و«الشعوب» تنتمي إلى كتلة واحدة (ولا يهم الاسم هنا) ومن الممكن القول على أساس علمي إن «العرب» ـ أهل الجزيرة ـ ليسوا في الواقع أكثر

عروبة من سواهم من سكان المناطق الأخرى في هذا الوطن الكبير خارج الجزيرة، إذا ما رجعنا إلى التاريخ القديم وعدنا إلى أسماء القبائل قبل أن تعم تسمية «العرب» بمدلولها الثقافي والقومي في عصر متأخر جداً نسبياً.

لكن هذه التسمية وجدت بحكم الظروف التاريخية وعمت بقية شعوب الوطن (تماماً كما حدث بالنسبة للفرنسيين الذين عمتهم تسمية قبيلة واحدة، وكما حدث للإنجليز الذين شملتهم تسمية قبيلة بعينها، وهم ينتمون أصلاً إلى قبائل مختلفة).

وعلى هذا الأساس فإن «المثقفين الإقليميين» مخطئون علمياً في تصورهم الوهمي. وما دامت لا توجد كلمة أخرى يمكن استعمالها للدلالة على وحدة هذه الكتلة البشرية في الوطن العربي فإن كلمة «العرب» وما يشتق منها تظل الأنسب والأصلح من حيث التطور التاريخي والدلالة اللغوية كذلك.

21 ـ بهذا المنهج اللغوي التحليلي يمكننا القول بثقة كاملة إن القبائل العديدة المعروفة باسم «الليبيين» في شمال افريقيا، أي ما كان غربي وادي النيل حتى المحيط الأطلسي، كانت من حيث تركيب المجتمع ومن حيث البيئة الصحراوية وطبيعة تكوين السكان وأنماط حياتهم أكثر بداوة (والبداوة هنا من «البدو». . وليس من «البدء» الذي تشتق منها «البدائية». . أي الظهور والانكشاف) من أهل شبه الجزيرة، مما يعني أنهم أكثر «عروبة»

(إذ أن المعنى الأصلي للجذر «ع ر ب» هو الظهور والانكشاف بعكس الخفاء في المدن والأمصار. ع ر ب = ب د و).

وبالمنهج نفسه نستطيع القول إن دراسة اللهجات المصرية والبابلية والكنعانية وغيرها في القديم ومقارنتها بلهجات الجزيرة توضح بما لا يبقي مجالاً للشك أن «المصريين» و«البابليين» و«الكنعانيين»... إلخ. يبدو أكثر «عروبة» من حيث اللغة في مفرداتها وتركيبها من أهل الجزيرة المتأخرين تاريخاً، أعني القبائل «العربية» في القرن الخامس الميلادي وما بعده. والسبب راجع - فيما نرى - إلى أن لهجات أهل مصر وبابل وكنعان حفظت في الألواح والنقوش كما هي في القديم حتى كشف عنها أخيراً محتفظة بنقائها، بينما خضعت لهجات أهل الجزيرة لعوامل التأثر (من فارس والهند واليونان والروم) ولم تسجل في قديمها فكانت أقل نقاء من أخواتها الأخريات.

التصور «الإقليمي» إذن تصور منقوض علمياً، بل هو تصور مناقض للواقع ومخالف للحقيقة الموضوعية المحضة، وهو إذا كان مضلِّلاً في البداية على يد المنهج الغربي الاستعماري فقد صار هو ذاته مضلِّلاً لقطاعات كبيرة من المثقفين ومثيراً للزوابع المفتعلة دون أساس علمي متين. وهذا ما يجب الكشف عنه وتبيينه للناس لمزيد من الدراسات التاريخية واللغوية المسلحة بالمنهج العروبي الذي أوضحناه.

- ب -

22 ـ يمكننا الآن النظر في «الوحدة السياسية عبر التاريخ» وحديثنا مقصور على ما يسمى «التاريخ القديم» أو «تاريخ ما قبل الإسلام» حيث تبدو لنا فيه «وحدات» قامت بين قطر وآخر أو بين مجموعة أقطار من «الوطن» تضم أجزاء «الأمة» وتجمعها في كتلة واحدة مؤثرة. ولنا هنا أن نبدي بعض الملاحظات:

أ ـ ما من وحدة قامت في التاريخ في أية أمة من الأمم اختياراً؛ فإن مصالح الطبقة الحاكمة ـ أو المستفيدة من واقع التجزئة ـ تقف دائماً حاجزاً في طريق الوحدة في أي موقع في العالم وفي أي زمان. ولذا فإن كل وحدة في التاريخ القديم أو الحديث كانت عبارة عن عملية «ضم» أدّت إلى «انضمام» قسري في أغلب الأحيان.

ب ـ صُوِّرت المجموعات السكانية (القبائل والشعوب) في تايخ الوطن العربي منفصلاً بعضها عن بعض، وصُوِّرت عمليات «التوحيد» باعتبارها عملية «غزو» وقهر واستعباد لـ «أمة» ضد أخرى. وهذا تصوير مقصود به الإيهام بأن هذه «المجموعات» كانت أساساً مختلفة متميزة متنافرة منذ القديم، والواقع أن التنافس والتناحر، والتقاتل بين كونات الأمة الواحدة أمر طبيعي معروف ولا يطعن في وحدة هذه الأمة (ونضرب لهذا مثلاً القبائل العربية في شبه الجزيرة قبل الإسلام؛ فقد كانت الحروب الطاحنة دائرة فيما بينها بشكل

رهيب، ولم يقل أحد ـ ولا يمكنه القول ـ بأن هذه القبائل لا تنتمي إلى الأمة العربية ولا تعود إلى وحدة واحدة).

ج ـ قامت الوحدات العربية القديمة على أساسين واضحين هما ما أسست عليه أية وحدة تاريخية: أساس «التوحيد» بالقوة، وأساس «التوحيد» عن طريق الهجرة المتصلة من موقع في الوطن إلى آخر بحسب ظروف الطبيعة والأحداث.

د ـ طبيعي جداً أن شعوب الوطن في القديم لم تكن تفكر «أيديولوجيا» أو «نظرياً» ـ كما نفعل نحن الآن ـ في فوائد الوحدة ومنافعها وتقلب الأمر على وجوهه قبل أن تتخذ القرار (!) ولكن الظروف هي التي كانت تحدد حركة الشعوب والقبائل وتجعلها تتخذ موقفاً ندرسه نحن الآن ـ على بعد الزمان ـ لنستخلص منه العبرة التي تعيننا على مواجهة واقع أمتنا وتغييره إلى الأفضل.

هـ ـ إن الناظر في التاريخ يرى بوضوح أن عصور الازدهار المادي والمعنوي في مختلف مناطق الوطن العربي قديماً كانت يوم أن حققت الوحدة بين الأقطار، ويتبع هذا ـ طبعاً ـ مظاهر المنعة والقوة التي جعلت من الكتلة الموحّدة شأناً كبيراً له خطره المرهوب.

23 ـ لنضرب الآن بعض الأمثلة، من باب التذكير، تكون نماذج للوحدات السياسية في تاريخ الوطن (إذ أن الوحدة الثقافية

والاجتماعية أمر مسلم به ولا يحتاج إلى إسهاب في الشرح والتمثيل):

أ - يبدأ تاريخ مصر السياسي عادة بسنة 3200ق.م. تقريباً وهو بداية عصر الأسرات. وهذا التاريخ بالذات تم فيه توحيد القطرين (الصعيد والدلتا) على يد «نعر - مر» (المعروف عامة باسم «مينا». والاسمان بالمناسبة عربيان) وقد زحف «مينا» من الصعيد على الدلتا وأتمَّ توحيد القطرين بالقوة في معركة طاحنة بينه وبين حكام إقليم الدلتا - الذين جاءوا أساساً من الصحراء الليبية إثر جفافها - ويرجع أغلب الباحثين أصل أتباع «مينا» إلى الجزيرة العربية (جنوبها بالذات) عبروا البحر الأحمر واستقروا زمناً في مصر العليا حتى تمت عملية التوحيد للقطرين «تاوي» (= الطآتين = الأرضين). ونلاحظ هنا أن أسماء ملوك مصر الأوائل المسجلة في الألواح أسماء عربية، وأن الألواح التي ترجع إلى ذلك العهد تحتوي على قدر كبير من المفردات التي نتعرف عليها بسهولة لعروبتها حتى في لغتنا الآن بعد مرور خمسة آلاف عام على وجودها (!).

من ذلك اليوم، يوم توحيد القطرين، صار لوادي النيل شأنه في التايخ كما هو معروف. ولا يمكننا التوسع هنا في ضرب الأمثلة لسهولة التوحيد الذي كان مهيّأً له ثقافيّاً ولغوياً، ويكفي القول بأن أكثر من مائة ألف نسمة (وهو رقم كبير جدّاً في ذلك العهد) نُقلوا من الدلتا

إلى الصعيد وعاشوا هناك في عملية «صهر» سياسية واضحة، وأن «نعر ـ مر» (مينا) اقترن بأميرة شمالية، وتبعه قادته ووزراؤه في عملية «دمج» اجتماعية، وإننا لم نسمع قط عن خلاف.. لغوي أو ثقافي، مما يعني أن أسس الوحدة الضرورية كانت موجودة ولم تحتج إلا لقرار سياسي مدعم عسكرياً لتحقيقها.

ب ـ في أواخر القرن الثالث عشر ق.م. زحفت القبائل الليبية مرتين شرقاً نحو مصر في محاولة منها للتوحُّد مع أهل وادي النيل، وقد «ردها» الفرعون «مر ـ بتاح» (اسمه عربي = مرء الفتاح/ امرؤ الفتاح. قارن: امرؤ القيس) وسجل «انتصاره» عليها في لوحة مشهورة أثار فيها النعرة المصرية المحلية وكذلك فعل رمسيس الثالث (اسمه عربي: رع ـ مس. رع = الشمش/ راعٍ+ مس = ولد (مشا) = ولد رع، ابن رع).

بعد فشل التوحد بالقوة لجأت القبائل الليبية إلى أسلوب الهجرة على فترات واستمرت عملية الهجرة ما يقرب من قرنين حتى استطاع شيشنق (واسمه عربي كذلك = الأخ الملك)[1] أن يعيد صياغة مجتمع وادي النيل في بوتقة واحدة من مكوناته السكانية المختلفة.

---

(1) للكاتب دراسة مطولة عن عروبة أسماء قادة الزحفين الليبيين على مصر في القرن الثالث عشر وأسماء فراعين الأسرة الثانية والعشرين كذلك مقارنة بأسماء بابلية وكنعانية وعربية قديمة ـ في طريقها إلى النشر.
(انظر لمزيد من التفصيل ـ للكاتب: سِفْر العرب الأمازيغ).

ج ـ حين تمت عملية الوحدة في وادي النيل ـ وكانت «ليبيا» ضمن نطاق هذه الدولة الواحدة ـ صار للقيادة السياسية قوة عسكرية ضاربة بالغة القوة هي التي تمكنت من ضرب دولة «إسرائيل» التي كونها «داود» ومن بعده ابنه «سليمان» ضربة قاصمة لم تقم لها بعد قائمة تذكر (سليمان نفسه اضطر لمصانعة شيشنق ومهادنته حتى صاهره بالزواج من ابنته، وبنى لها بيتاً مشهوراً هو ما يسمى «الهيكل» وبقاياه «حائط المبكي»).

ويكفي إيراد هذه الفقرة من «التوراة» لتبين المقصود:

«وفي السنة الخامسة لملك رحيعام (تولى مباشرة بعد موت سليمان) صعد (شيشنق) ملك مصر على أورشليم (القدس) ـ لأنهم (الإسرائيليين) خانوا الرب ـ بألف ومائتي مركبة وستين ألف فارس، ولم يكن عدداً للشعب الذين جاءوا معه من مصر: لوبيين (ليبيين) وسكيين (أهل سينا) وكوشيين (= النوبة/ السودان) وأخذ المدن الحصينة التي ليهوذا وأتى إلى أورشليم. . . فلما رأى الربّ أنهم تذللوا كان كلام الرب إلى شمعيا قائلاً: قد تذللوا فلا أهلكهم بل أعطيهم قليلاً من النجاة ولا ينصب غضبي على أورشليم بيد شيشنق، لكنهم يكونون له عبيداً ويعلمون خدمتي وخدمة ممالك الأراضي. فصعد شيشنق على أورشليم وأخذ خزائن بيت الرب وخزائن بيت الملك، أخذ الجميع وأخذ أتراس الذهب التي عملها سليمان» (أخبار الأيام الثاني. الإصحاح 13/ 1 ـ 9).

وأخبار هذه الفترة الذهبية من تاريخ مصر والوطن العربي مبسوطة في كتب التواريخ. ونستخلص أنه لو لم تتم وحدة القبائل والشعوب العربية في جيش واحد بقيادة واحدة تشمل «الليبيين والسكيين والكوشيين» (ونلاحظ أن كلمة «المصريين» لم ترد مع أن الجيش «مصري» والقيادة بيد فرعون «مصري»، ولم يكن عدد للشعب الذي جاء معه من «مصر» مما يعني انصهار هذه المجموعات (القبائل) في جيش واحد وإن احتفظت بتسمياتها، تماماً كما كان فيلق درهام Durham أو كتيبة كورن وول Corn wall في الجيش البريطاني الواحد في الحرب العالمية الثانية) نقول إنه لو لم تكن هذه «القبائل» موحّدة لما تمكن «شيشنق» من تحقيق أهدافه العسكرية والسياسية أبداً.

د ـ كان هذا في بداية ما اصطلح على تسميته بالأسرة «الثانية والعشرين» أواسط القرن العاشر ق.م. وبعد ثلاثة قرون تقريباً تكرر الأمر؛ إذ حاول اليهود إعادة بناء «دولة سليمان» وكان ملك «أورشليم» (يوشيا = يوشع) طموحاً فهيأ «البيت (رمز حكم سليمان) واستعد لمواجهة«نخاو» الذي كان في حملة توحيدية إلى سوريا. و«نخاو» هذا أحد فراعين الأسرة «السادسة والعشرين» وهي أسرة «ليبية» الأصل وحدت بين القبائل الليبية وسكان وادي النيل وكان لها دور كبير في مقاومة الغزو الإغريقي لليبيا الشرقية. ومرة أخرى نقرأ في (التوراة):

«بعد كل هذا حين هيأ يوشيا البيت صعد نخو ملك مصر إلى كركميش ليحارب عند الفرات فخرج يوشيا للقائه. . . ولم يحول يوشيا وجهه عنه بل تنكر لمقاتلته. . . بل جاء ليحارب في بقعة مجدّو. وأصاب الرماة الملك يوشيا. . . فمات»، (أخبار الأيام الثاني 35/ 20 ـ 24).

وتضيف:

«وأخذ شعب الأرض يهو آحاز بن يوشيا وملكوه عوضاً عن أبيه. . . وعزله الملك (نخاو) في أورشليم وغرم الأرض بمائة وزنة من الفضة وبوزنة من الذهب، وقلد ملك مصر إلياقيم أخاه على يهوذا وأورشليم وغير اسمه إلى يهوياقيم. وأما يو آحاز أخوه فأخذه نخو وأتى به إلى مصر» (الإصحاح 36/ 1 ـ 4).

هـ ـ شهدت بلاد الرافدين أمجد عهودها يوم استطاع سرقن الثاني (اسمه عربي كذلك يعني حرفياً: الملك شرعي. مكون من: سر = ملك/ سَرِي+ قن = شرعي/ قانوني) أن يوحد الرافدين وما يعرف الآن بالأردن حتى شواطىء البحر الأبيض المتوسط، وهو الذي قهر وأسر القبائل «الإسرائيلية» العشر في أواخر القرن الثامن قبل الميلاد. وأتم مهمته من بعده «سنحرب» ثم جاء «أسرحدون» ليضم مصر إلى الأمبراطورية الأشورية (العربية) ومن بعده أشور بانيبال (أسر بن بعل) الذي قضى على مملكة «عيلام» غير العربية شرقي العراق وزهت في ذلك العصر الوحدوي

الحياة والعلوم والمعارف كانت مكتبة «نينوى» العظيمة من آثارها.

و ـ الكنعانيون حققوا من جهتهم الوحدة بطريقتهم المعتمدة أساساً على الهجرة من جزء من الوطن إلى جزء آخر فكانت مراكز «قرطاجنة» و «صبراته» و «أويا» و «البدة» وغيرها في الشمال الأفريقي ثغوراً تجارية في الأصل تحولت ـ مع الزمان ـ إلى مراكز مدنية وثقافية وسياسية وعسكرية بالغة الأهمية في التاريخ القديم. والملاحظة المدهشة هنا أن من يسمون «الكنعانيين» لم يصطدموا قط مع أهل البلاد التي هاجروا إليها، بعكس ما حدث مع اليونان والرومان. وكان الامتزاج بين «المهاجرين» و «الأنصار» ـ إذا جاز التعبير ـ من الوضوح والجلاء بقدر كبير.

هذه القوة «الموحّدة» ما بين الكنعانيين و «الليبيين» هي التي نمت نمواً كبيراً وامتدت بنفوذها إلى إيبيريا والجزر البريطانية، مما دفع العنصر الأوروبي إلى القيام بعملية هجوم مضاد تجلى في ما يعرف بالحروب البونيقية (الصواب البني كنعانية) وأشهرها المعارك التي قادها هانيبال (واسمه أيضاً عربي) «حن بعل»: حن = أمير، قائد، زعيم، قارن: المصرية «ح ن» والأكادية «خ ن» ـ ومنها لقب «خان» = سيد، قارن: خانو/ هانم = سيدة، سيدتي ـ + بعل = الآله، الرب/ السيد (باسم) الرب). ويتفق جميع مؤرخي الحرب

البونيقية الثانية على أن جيش «هانيبال» كان مكوناً في أغلبيته من «الكنعانين» و «الليبيين» (بأسماء قبائلهم التي لا تكاد تحصى) مما يعني أن جيش «هانيبال» كان في الواقع جيشاً «عربياً» في مواجهة العنصر الأوروبي الممثل في الرومان وفرق بلاد الغال (فرنسا).

ز ـ هذا الامتزاج بين القبائل الكنعانية والقبائل الليبية أدى إلى اندماج حضاري لغوي واجتماعي وسياسي. وتدلنا النقوش التي ترجع إلى تلك العهود على أنه لم يكن ثمة فاصل ثقافي بين مجموعات السكان في الشمال الأفريقي في مراكز مثل «لبدة» و «قرتة» و «حضرموت» (سوسة في تونس الآن ـ وهو الاسم ذاته «حضرموت» في جنوب الجزيرة العربية) فالأسماء هي هي، واللغة ذاتها سواء حسبناها ليبية أو كنعانية، أو نوميدية، أو بونيقية، أو ما أطلق عليها من نسب.

فلنضرب مثلاً باسم مشهور جداً هو ـ في صيغته اللاتينية: سبتميوس سيفروس، ليبي الأرومة والمولد والنشأة. ولد في لبدة وتولى امبراطوراً على روما 196 ـ 211 وكان عهده من أكثر عهود الامبراطورية الرومانية حركة وازدهاراً. قُدِّم لنا باعتباره «مُتَرَوْمِناً» أو روماني الأصل (!). وكان من أول أعماله «تحرير» المستعمرات الرومانية ـ وخاصة شمال أفريقيا والمشرق ـ وإعطاؤها حق المواطنة الكاملة. اقترن بسيدة سورية ابنة كاهن حمص وكان لها أثرها الكبير في الدين والثقافة، إذ صبغتهما بالصبغة العربية. اسمه مكون من:

1 ـ سبت + ميوس (زائدة لغوية لاتينية) ومعنى «سبت»: القوي = السبط (وهو نفسه لقب زنوبيا ملكة تدمر. سبتا = السبطة).

2 ـ سيفروس (الصيغة اللاتينية للصفة «صوري» ـ نسبة إلى مدينة «صور» الكنعانية على شاطىء الشام). سفروس = صويروس = صوري.

ـ فاسم «سبتميوس سيفروس» أصلاً هو: «سبط الصوري» ثم يتحدثون عن «رومانية» هذا الامبراطور!

ولا يمكن التوسع هنا في الحديث عن أعمال «سبط الصوري» وأعمال أسرته التي حكمت من بعده (الأسرة السيفرية = الصورية) التي تبرهن على إحساس عميق ثقافياً ودينياً واجتماعياً ولغوياً ـ أي حضارياً ـ بعمق الرابطة بين شعوب شمال أفريقيا وشرقي البحر المتوسط في مقابلة العالم الروماني (الأوروبي) فليقرأ في مصادره.

ح ـ مثل آخر نقدمه من شمال أفريقيا في شخص «مسنسن» (اسمه عربي مكون من «مس» = ولد/ابن = مشا+ «نس» = الملك/نشأ = ابن الملك أو من: «مس» = سيد، قارن الفعل العربي «مزا»+ «نس» = الناس = سيد الناس. والنون آخر الاسم في الحالتين زائدة لغوية). فقد كان «مسنسن» حاكماً لنوميديا (الجزائر) وبعد سقوط قرطاجنة سنة ٢٠٢ق.م. استطاع أن يوحد شمال أفريقيا

كله في دولة واحدة حكمها حتى عام ١٤٨ق.م. وهو عمر طويلاً ـ وكان «المغرب العربي الكبير» في عهده حقيقة واقعة تميز بقوة عسكرية وثقافية واقتصادية خطيرة. وقد أدى الاستقرار الذي نتج عن وحدة هذه الكتلة من الوطن العربي (المغرب من ليبيا حتى موريتانيا) إلى ازدهار الصناعة والزراعة ومختلف المعارف، حتى لينسب بعض الباحثين نشأة الخط «اللوبي» المعروف حالياً باسم «التفناغ» (= الفينيقي = البني كنعاني) إلى ذلك العهد.

24 ـ هذه مجرد أمثلة عرضت باختصار شديد. وواجب الباحثين القوميين تسليط الأضواء عليها بمزيد من التوسع تأكيداً للوحدة القديمة بين شعوب الأمة العربية وترسيخاً للروابط الوثيقة بينها والتداخل الكامل، بين قبائلها، وتعميقاً لمفهوم التجانس المطلق بين مجموعاتها السكانية، وتوضيحاً لحقيقة ارتباط المنعة والازدهار والتقدم بواقع الوحدة مواجهة للأمم والحضارات الأخرى.

25 ـ نحن، للأسف، ندرس تاريخنا مشوّهاً ومعكوساً ومغلوطاً. والسبب في هذا التشويه هو المنهج الغربي الاستعماري المجزىء لأقطار الوطن وهو المنهج الذي تبناه الباحثون العرب ـ عن وعي أو بغير وعي ـ وأكدوه في دراساتهم ولم يهتموا بعناصر الوحدة فيه، بل لعلهم ركزوا على عوامل التمزيق الوهمية.

لنقدم نموذجاً للتشويه المتعمد، فقد صارت كلمة «الهكسوس» في تاريخ مصر والمشرق العربي دلالة على كل ما هو سيء وشرير. وتحول «أحمس» (واسمه عربي = ابن إله القمر. أرخ/مس) إلى بطل «قومي» في تاريخ مصر لأنه «طرد» الهكسوس (!) وواقع الأمر أن الهكسوس (وهذه هي الصيغة اليونانية للاسم. في المصرية: «ح ك ـ سش» = الملوك الرعاة. العربية: ح ك (م) = حكام+ الشاء (الشاوية = رعاة الشياه) = الحكام الشاوية) هم في الحقيقة مجموعة من القبائل العربية هاجرت في دفعات كبيرة غرباً إلى وادي النيل واستقرت فيه تسيطر على أداة الحكم أكثر من مائتي سنة، حتى قام «أحمس» بحركته الانقلابية واستولى هو على الحكم. هؤلاء «الهكسوس» أنفسهم لم يخرجوا من مصر. قد تكون بعض القيادات خرجت لكن مجموع القبائل انداحت في مصر ذاتها، وبعضها ساح غرباً مندمجاً مع «الليبيين» اندماجاً كاملاً، ولا تزال قبيلة «هوارة» المنتشرة ما بين مصر وشمال أفريقيا كله معروفة لدينا وهي أصلاً فرع من فروع هؤلاء الهكسوس محتفظة باسم عاصمتهم في الدلتا «هور» (= هوارة). وإذا كانت مصر مرت قبيل مجيء قبائل «الهكسوس» بمرحلة «إنعزالية» ربما أثرت في نمط نمو لغتها مع السماح بمؤاثرات أفريقية جاءت من الجنوب، فيكفي هؤلاء «الحكام الشاوية» أنهم أعادوا إلى وادي النيل وجهه العربي لغة وثقافة وديناً مما هو معروف مبسوط يمكن الحديث فيه وعنه بتوسع كبير.

26ـ الدراسة التاريخية المبنية على المنهج العلمي العروبي يجب أن

تطبق عند البحث في أصول المجموعات البشرية الممتدة عبر الوطن العربي، وهي تؤكد لنا وحدة هذه الأصول وامتزاجها وأنها ترجع ـ حتى لو فكرنا على أساس عرقي محض إذا اضطررنا إلى ذلك ـ إلى أرومة واحدة.

لقد لاحظ الكاتب أن الغالبية العظمى من الباحثين الغربيين يقفون «حيارى» أمام أصول الليبيين (أهل شمال أفريقيا عموماً) ويختار بعضهم القول بأنهم جاءوا من أوروبا (!) وبلغ بعضهم (أوريك بيتس مثلاً) حد القول بأنه لا أصل لهم (!)، . لكن الدراسات الموضوعية (ونؤكد على ضرورة العودة للدراسة المقارنة في اللغات القديمة التي تزيد كل يوم إيماننا بوحدة هذه الأمة) هذه الدراسات القائمة على شواهد المؤرخين القدماء والمسنودة بالمقارنة اللغوية بين النقوش والآثار المكتوبة في شمال أفريقيا ووادي النيل والجزيرة والرافدين والشام من جهة وبين «اللهجات» (أو «اللغات») في هذه الأقطار قديماً (وخاصة قبل الفتح الإسلامي ـ حتى لا تبقى حجة بيد «المثقفين الإقليميين» ممثلة في فكرة التأثير العربي بعد الفتح) سوف تؤدي حتماً إلى تأكيد وحدة الأمة والوطن على مدى التاريخ وتسقط دعاوى الإقليمية القائمة على أساس التميز القديم قبل الفتح والقول بوجود «أمم» منفصلة ثقافة ولغة وتاريخاً.

لاحظ الكاتب أيضاً ـ وبشيء من الدهشة والاستغراب ـ أن منظمة علمية لها جلالها العالمي هي منظمة (اليونسكو) كونت لجاناً لدراسة الصلات بين «اللغة المصرية» واللغات الأفريقية (!) وأن

المجلد الأول الذي أصدرته عن «تاريخ أفريقيا» العام (والأموال المدفوعة لإصدار مجلدات هذا التاريخ أموال عربية) يحتوي على كثير من المغالطات التاريخية فيما يتصل بتاريخ مصر القديم ومحاولة واضحة لسلخه تماماً عن التاريخ العربي والمنطقة المحيطة ـ ما عدا أفريقيا السوداء. وفي لجنة هذا «التاريخ العام لأفريقيا» علماء عرب لم يحركوا ساكناً ولم يبدوا مجرد الحماسة لتكوين لجنة تدرس اللغة المصرية مقارنة بالعربية ـ وهي الأبين والأوضح ـ فيما عدا أستاذ واحد جاء من السودان.

هذه هيئة عالمية «تؤفرق» مصر أمام أنظارنا ثم يأتي «مثقف إقليمي» (لويس عوض. كتابه: «مقدمة في فقه اللغة العربية») ليتفرغ لـ «أوربة» اللغة العربية ذاتها في عمل أقل ما يوصف به أنه مؤسس على الجهل العلمي بأبسط أصول فقه اللغة، والحقد العرقي الممتزج بالفكرة الفرعونية المنغلقة، مع الصفاقة المرتدية لبوس الأكاديمية المزيفة (وقد لا تكفي هذه الصفات لتصوير بشاعة التشويه المتعمد والخاطىء لهذا الكتاب. ويجب على العلماء القوميين ألا يكتفوا بالمشاهدة والدعوة لمصادرة هذا الكتاب ـ فمبدأ المصادرة مرفوض أصلاً ـ وإنما واجبهم القيام بكشف التضليل بأسلوب علمي موضوعي وسد الطريق بالحجة أمام مثل هذا العمل التخريبي القتال).

27 ـ ما أثرناه في الصفحات الماضية مجرد «رؤوس موضوعات» يصلح كل منها ـ بل يجب ـ أن يكون موطن دراسة مطولة في الجامعات والمعاهد والمراكز العلمية على طول أرض الوطن

العربي وعرضها. وهي موضوعات تحتاج إلى جهود مكثفة مؤمنة صبورة.

فالنزاعات الإقليمية التي تبلورت، ولنعترف، في شكل تيارات تقوى في قطر وتضعف في آخر، نتجت عن خلل المنهج في دراسة تاريخ الوطن القديم وهو التاريخ الذي أصبح مجالاً مغرياً وجذاباً لكثير من المثقفين، ناهيك بالمتخصصين.

والحاضر نتيجة لكيفية قراءتنا الماضي. والمستقبل يصنع بطريقة تصورنا للماضي والحاضر ممتزجين. وقد قرأ الأعداء تاريخهم جيداً وحافظوا عليه آلاف السنين، بل صاغوه هم أنفسهم وكتبوه بمنهج يحدد لأجيالهم طريق المستقبل. ومن المؤلم جداً أننا تركناهم يكتبون لنا تاريخنا نحن أيضاً بجيوش جرارة من «العلماء» و«الباحثين» و«الدارسين» فسطروه على هواهم لنجد أنفسنا في ما نحن فيه الآن.

ألم يأن لنا أن «نعيد» كتابة تاريخنا الحقيقي حتى يتضح للجميع ـ بدون استثناء ـ أن «هذه أمتكم أمة واحدة» وتصبح قضية الوحدة مسألة حياة وإيمان في ضمير كل فرد من هذه الأمة من المحيط إلى الخليج؟

يمكن بعد هذا أن تتفرغ جماهير الأمة العربية لعدوي وحدتها الخارجيّين: الاستعمار (مهما كانت صورته) وللحكام. . . وبذا تعود هذه الأمة كما كانت عزيزة منيعة وتتفادى الاندثار.



ملاحظات أولية
عن دراسة التاريخ العربي القديم(*)

يبدو أن التاريخ العربي يعاني من مشكلتين جديرتين بالنظر، **أولاهما**: تكمن في ضرب من الانفصام التاريخي المفتعل نتيجة الفصل الحاد بين مرحلتين هما: ما قبل الإسلام وما بعد الإسلام. **والثانية**: نجدها في استعمال كلمة «العرب» وما يشتق منها بشكل محدَّد وعازلٍ في الوقت نفسه.

لقد درج المؤرخون العرب، قديماً وحديثاً، على اعتبار ظهور الإسلام في الجزيرة وانتشاره على امتداد هذه الرقعة الشاسعة من الأرض بعد ذلك، بداية للتاريخ العربي «الحقيقي»، أو هو «قفزة» في الزمان - والمكان بعدئذ - أخرجت (أهل الجاهلية) من الظلمات إلى النور. أي من عالم النسيان والعماء إلى عالم المعرفة والحضارة والثقافة. ولم يؤخذ الإسلام باعتباره قمة تطور طبيعي

(*) (بحث ألقي في ندوة: نحو رؤية قومية لكتابة التاريخ العربي). المجلس القومي للثقافة العربية - طرابلس الغرب 10 - 14/10/1987م.

تدرج في التاريخ وتهيأت لظهوره أسباب وعوامل مهدت السبيل أمام انبثاق الرسالة المحمدية بشكل مكن لها من النجاح العظيم الذي حققته. هذه النظرة إلى عالم (الجاهلية) تبررها الرغبة الجامحة في محاولة طمس ما قبل الإسلام باعتباره مناقضاً لما بعده. ومحاولة الطمس هذه ظاهرة تاريخية معروفة للغاية. وقد نتج عن ذلك أن تنوسي تاريخ ما قبل الإسلام حتى صار مجرد أساطير نجدها في بعض كتب النسّابين والإخباريين الإسلاميين ملأى بالخلط والتشويش. ومن الواضح أن «عقدة» من نوع خاص نشأت في النفس العربية، قد نسميها (عقدة نقص) أو (عقدة الشعور بذنب الكفر) ـ نتيجة حملة التشويه لما سمي بالعصور الجاهلية ـ جعلت العربي يحاول التبرؤ من ماضيه والانسلاخ عن هذا الماضي السيء السمعة.

على أن كلمة (العرب) و(العربي) التي استعملناها منذ قليل كانت هي الأخرى ذات دور خطير جداً في إحداث انفصام مكاني، بعد الانفصام الزماني الذي ألمحنا إليه. فقد حددت كلمة (العرب) بصورة قطعية وصارمة في الدلالة على (عرب الجزيرة) ـ وربما عرب الحجاز بالذات، حتى وأن «الحميرين» كادوا يخرجون من دائرة العرب في بعض الأحيان ـ خاصة في مجال اللغة. ولهذا الموقف ما يبرره أيضاً، فقد نزل القرآن الكريم بلغة مشتركة بين قبائل نجد والحجاز، وكانت لهجة قريش (سكان مكة) هي الغالبة عليه. فكان من الطبيعي نبذ أية لهجة أخرى على أساس أنها ليست اللغة (الفصحى) ـ أو هي ليست اللغة المقبولة من الجماعة

الإسلامية. فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لعرب اليمن، فما بالك به عند الحديث عن (العرب) الآخرين في متباعد الأصقاع؟!

كانت النتيجة، ببساطة، أن (العرب) هم أهل الحجاز، أو على الأكثر أهل الجزيرة، وما عداهم لم يكونوا (عرباً). هم قد يكونون أنباطاً أو أقباطاً أو سرياناً أو بربراً، ولكنهم ليسوا (عرباً) بالمعنى المقصود من هذه الكلمة. هم تعرَّبوا بعد الفتح فقط ليس غيرا

هذه الفكرة الخطيرة كان لها شأنها في تكوين التاريخ العربي العام، عند المؤرخين القدماء والمحدثين على حد سواء. وعندما يكتب ابن خلدون مثلاً كتابه (العبر في تاريخ من غبر من **العرب والعجم والبربر**) فإن دلالة كل لفظ (أو اسم مجموعة بشرية) واضحة لا تحتاج إلى بيان. ونحن هنا لن نناقش محتويات تاريخ ابن خلدون بكل ما فيه من خلطٍ، عجيبٌ أن يصدر عن صاحب (المقدمة). وقد نلتمس له عذره في ارتباك مصادره وعدم اطلاعه على ما كتب بلغات أخرى كاليونانية واللاتينية، وفي الفكرة المسيطرة على ذهنه من هذا الفصل بين «**العرب**» وغيرهم من الشعوب.. حتى إن كانت شعوباً «عربية»!

لكن ما عذر باحثينا الكبار المعاصرين؟

إن أستاذاً جليلاً ورجلاً له قدره العلمي العظيم كالدكتور جواد علي يكتب (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام) بأجزائه العشرة يقع في الخطأ نفسه ـ بإخراجه مصر والشمال الأفريقي من دائرة

(العرب). لقد استبدل الدكتور جواد علي كلمة (الجاهلية) ووضع مكانها (قبل الإسلام) ـ وحسناً فعل. لكنه سار في نفس الخط من الفصل الذي أشرنا إليه. بل إن ابن خلدون كان أقل فصلاً؛ فهو لم يتجاهل تاريخ عرب الشمال الأفريقي ـ الذين أسماهم «البربر» ـ كلية، حتى أنه أرجع «بعض» قبائل هذا الشمال الأفريقي إلى أصول عربية يمنية قديمة ـ مما لا مجال لبحثه الآن.

ما فعله د. جواد علي فعله الكثيرون غيره. وحتى عندما يكتب الدكتور أحمد فخري (تاريخ الشرق الأدنى القديم) فهو يخرج تماماً الشمال الأفريقي من الدائرة. ويمكن تعداد عشرات المؤلفات التي تتحدث عن **تاريخ العرب** قبل الإسلام، فلا نجدها تهتم إلا بالجزيرة وأهلها، وقد تتعمق وتحلل وتبحث بحثاً ممتازاً ولكن في نفس النطاق الضيق المحصور، حتى جاء الإسلام فأخرج العرب من الظلمات إلى النور، وانتشر فاهتدت «أقوام أخرى» و . . . **تعرَّبت** مع مر الزمان.

هذا **«التعرب»** مصطلح آخر جرَّ إلى مشكلات عديدة. فإن مجرد قبول فكرة **«التعرُّب»** (الذاتي) أو التعريب (المفروض) يعني التسليم بأن هذا الشعب أو ذاك لم يكن (عربياً) أو يمت إلى العروبة بسبب. والفكرة إذا قبلت ترسخت وصار من العسير إزالتها من الأذهان، وقد تتحول إلى عقيدة لها نتائجها البعيدة المدى. **وما نقوله، بوضوح، هو أن هذه «الشعوب» لم تتعرَّب ولكنها كانت عربية أصلاً، بل هي أكثر عروبة من عرب الحجاز أنفسهم!**

السؤال الذي يطرح الآن: من أين جاءت تسمية «العرب»؟

يبين لنا الاستقراء أن الأمم والشعوب لا تطلق أسماء على أنفسها (في قديم الزمان على الأقل ـ بصرف النظر عن التسميات المحدثة عمداً لأغراض سياسية في عصرنا الحديث) **وإنما يسميها غيرها من الجيران غالباً نتيجة صفة ظاهرة أو ميزة معروفة**. وهذا ما حدث بالنسبة لتسمية «العرب» ـ فهي صفة أطلقت على القبائل البدوية في الجزيرة بصور متغايرة؛ إذ سماها اليمنيون: عربن = أعراب. وفي النصوص الأكادية: أريبو = عريبو = عرب. وهكذا مما فصله د. جواد علي في مقدمة (المفصل). وقد اختُلِف في منشأ التسمية ونسبتها، ولكن الرأي الأرجح أنها تعني **«أهل البداوة»** (الجذر الثنائي «ع ر» إذا ثلث يؤدي إلى معنى الانكشاف والظهور: عرب، عرف، عرض، عرق، عري. . الخ)، لكن من المؤكد أن عرب الجزيرة لم يكونوا يسمون أنفسهم كذلك إلا في مرحلة متأخرة نسبياً، ولا ترد كلمة (عرب) كثيراً في الشعر الجاهلي بدلالة قومية أو حتى عرقية أو جنسية، كما لم ترد في القرآن الكريم مطلقاً، في حين وردت (أعراب)، بمعنى: البدو ـ و(عربي) التي لا تفيد النسبة إلى قومية أو جنس بعينه بل تفيد البيان والظهور والوضوح.

هذا يعني أن كلمة (عرب) تفيد البداوة، في مقابل (المصر) و(الحضر) ونحوهما. وكانت قبائل الجزيرة تنتسب إلى آبائها ـ أو أمهاتها ـ فنعرف: بني كذا (بني عبس مثلاً) ثم تسقط (بني) فتصير (عبس) والنسبة إليها (عبسي). . وهكذا في بقية أسماء القبائل. فلا

نندهش إذن حين نجد المصادر المصرية القديمة تسمي أهل الجزيرة: «**أمو**» التي تطورت في العبرية إلى «**أوميم**» (بصيغة الجمع) وهي في الكنعانية «**عمو/عمت**» (ووردت في المصرية أيضاً: «**عمو**»). وليس من المهم معرفة الاشتقاق؛ هل هي من «عم» ← عمق ← عملق = العماليق، أو من «**عم**» ← عامٌ (قوي/ طويل/ كثير ← **عامي/ عموم**)، فهذا أمر معقد طويل بحثه. والمهم أن التسمية التي عرف بها «العرب» في الجزيرة عند المصريين والكنعانيين كانت «صفة» غالبة.

الشيء نفسه ينطبق على «عرب» الشمال الأفريقي الذين عرفت أسماء قبائلهم الكثيرة (مثل قبائل أهل الجزيرة بالضبط) من المصادر المصرية واليونانية والرومانية، ولكن كانت ثمة تسمية عامة لهم هي في اليونانية «**ليبو**» أو «**لوبو**» مأخوذة عن المصرية «**ر(يـ)بو**» (بإبدال الراء لاما). والمصرية لم تكن في الأصل إلا «**(عـ)ريبو**» وقد سقطت العين في أثناء أحد تطورات اللغة المصرية القديمة. **بذا نرى أن «عريبو» صارت «ريبو» ثم نقلتها اليونانية «ليبو» ومنها اسم «ليبيا» والصفة «ليبيون»**. الطريف أن أهل سيوة وما جاورها من سكان الصحراء كانوا يسمون أيضاً في النصوص المصرية باسم «**أمو**» (=عمو. العبرية: أوميم. العربية الحجازية: **أميون**) ـ نفس التسمية التي أطلقت على أهل الحجاز، مما يدل على **اشتراك التسمية لاشتراك صفة الصحراوية بين الفريقين**.

لقد قررنا أن «العرب» في الجزيرة لم يسموا أنفسهم كذلك

ـ كما لم يفعل «عرب» الشمال الأفريقي (= عريبو/ ريبو/ ليبو) ـ ولكن المثير أن «عرب» الجزيرة يعترفون بأن ثمة في تاريخ هذه المنطقة بالذات طبقات، أو «أنواعاً»، من «العرب». إذ يتحدث الإخباريون والنسابون عن:

1 ـ عرب بائدة.

2 ـ عرب عاربة.

وأخيراً:

3 ـ عرب مستعربة.

وضمن هذه النماذج من «العرب» تبرز (العرب المستعربة) حقيقة واضحة تقرر أن هؤلاء العرب لم يكونوا أصلاً من أهل الجزيرة، بل هم طارئون عليها، قادمون إليها من مكان آخر، وقد **«استعربوا»** أو هم **«تعربوا»**.. فينطبق عليهم ما انطبق على سواهم من **«المتعربين»**.

هنا تبرز قضية مهمة نجدها في ما هو مشهور متداول من أن العرب العدنانيين (عرب الحجاز/ مكة وما حولها بالذات) يرجعون في نسبهم إلى إسماعيل بن إبراهيم الخليل ـ عند الإخباريين. ولهذا دلالته، فإن إبراهيم (عليه السلام) قدم أصلاً من العراق ـ ربما من مدينة «أور» (في الشومرية «أوريم» = إرم) ـ وهو تزوج «هاجر» (امرأة من أهل مصر) فجاءت بإسماعيل، ومن إسماعيل، كانت العرب العدنانية. **وبذا نرى أن «العرب» الحجازيين في الحقيقة لم**

يكونوا «عرباً» في الأصل إذا ما أخذنا بمنطق تحديد مصطلح (العرب) ومحدوديته.

ويبرز هذا الشعور بـ «الاستعراب» في روايات كثيرة ذات دلالة؛ فاسم «قريش» ـ قبيلة النبي ﷺ ـ مثلاً يقال إنه مشتق من «قَرَشَ» الذي منه سمك «القَرْش» (بفتح القاف) ومن جملة تفسيرات التسمية: «قيل: سموا بقريش مشتق من الدابة التي ذكرناها (دابة تكون في البحر الملح) التي تخافها جميع الدواب» (لسان العرب). ويفخر الشاعر القريشي بقوله:

«ولست بشاوي عليه دمامة
إذا ما غدا يغدو بقوس وأسهم
ولكنما أغدو عليَّ مُفاضةٌ
دلاصٌ كأعيان الجرار المنظم
بكل قريشي عليه مهابة
سريع إلى داعي النَّدى والتكرُّم»

فهو ليس «شاوياً» (أي: ليس من أهل الشاة = الرعاة/ البدو). ولكن «قريشي» (نسبة إلى مصغر «قرْش»). ومهما بولغ في محاولة تفسير القرْش بمعانٍ مختلفة فإنه ما من ريب في صلة «قريش» بالبحر، مما يبعدها عن البداوة (= العرب).

ومن الشعور بالاستعراب أيضاً ما يورده ابن منظور في مادة (كوث) من قوله: «كوثى: من أسماء مكة. . وأما كوثى التي بالسواد

فما أراها عربية. . ولقد قال محمد بن سيرين؛ سمعت أبا عبيدة يقول؛ سمعت عليّاً، عليه السلام، يقول: من كان سائلاً عن نسبتنا فإنا نَبَطٌ من كوثى. وروي عن ابن الأعرابي أنه قال: سأل رجلٌ عليّاً، عليه السلام، فقال: أخبرني، يا أمير المؤمنين، عن أصلكم معاشر قريش. فقال: نحن قوم من كوثى.

واختلف الناس في قوله: نحن قوم من كوثى، فقالت طائفة: أراد كوثى العراق وهي سُرَّة السواد التي ولد بها إبراهيم عليه السلام. وقال آخرون: أراد كوثى مكة وذلك لأن محلة بني عبد الدار يقال لها كوثى، فأراد علي: إنا مكيون أميون، من أم القرى. . . قال أبو منصور: والقول الأول هو الأدل لقول علي عليه السلام: نحن نبط من كوثى. ولو أراد كوثى مكة لما قال نبط، وكوثى العراق هي سرة السواد من محال النبط، وإنما أراد (ع) أن أبانا إبراهيم كان من نبط كوثى وأن نسبنا انتهى إليه». . الخ.

وقد تلتمس تفسيرات كثيرة لهذا النص. بيد أن دلالته على «استعراب» (وليس عروبة) قريش تظل قائمة لا تجحد.

فما الذي يمكن استخلاصه الآن؟

يمكننا القول ـ بحرية ـ إن تحديد مصطلح (العرب) بمجال واحد ضيق، هو وسط الجزيرة في الغالب، تحديد خاطىء من أساسه. فهو، من حيث الصفة، مشتق من معنى معين، وليس له دلالة قومية أو عرقية أو حتى حضارية إلا في عصر متأخر نسبياً؛ فإن أقدم نص عثر

فيه على كلمة «عربي» (في الأكادية: أريبو ـ بتعاقب العين والهمزة) يرجع إلى أواخر القرن السابع ق.م. وإذا كان من المسلم به أن الجزيرة كانت «خزانا بشرياً» ـ كما هو الاستعمال الشائع ـ يدفع بموجات الهجرة إلى مختلف الجهات في حقب متطاولة من التاريخ؛ **فإن هذه الجزيرة ذاتها كانت «تستقبل» المهاجرين إليها من الشمال ومن الجنوب، بل ومن الغرب أيضاً.** فالهجرات بين مناطق ما نعرفه اليوم بـ «الوطن العربي» كانت متبادلة باستمرار ولم تكن تنبع من منبع واحد، وذلك بحسب الظروف والعوامل البيئية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية المختلفة. كما يمكننا أن نستخلص أن صفة «العرب» أطلقت من قبل أهل الحضر (سواء في العراق أو مصر ـ حيث الحضارة النهرية) على «البدو» **في المشرق والمغرب على حد سواء.** وهذا ثابت بالدليل القاطع. **بذا يحق لنا اليوم أن نطلق تسمية «العرب» على أهل الجزيرة الأقدمين كما نطلقها على أهل الشمال الأفريقي، وبخاصة أهل الصحراء «الليبية» (= الريبية = العربية).**

يلذ للباحثين في تاريخ الوطن العربي القديم أن يتحدثوا عن «الساميين» باعتبارهم المجموعة البشرية الأولى التي عاشت في هذه المنطقة من العالم، ثم تفرعت بعد ذلك. وقد استسهل الدارسون العرب أنفسهم ـ ما عدا نفر قليل منهم ـ هذه التسمية التي وضعها على أساس توراتي أسطوري «شلوتزر» سنة 1781م. وانتشرت من بعده حين قسم البشر الأول إلى: ساميين، حاميين، آريين (يافثيين) نسبة إلى: سام، حام، يافث ـ أبناء نوح. وليس من غايتنا هنا

مناقشة الأساس الخرافي، غير العلمي، لهذا الموضوع، وإن كان لا بد من الإشارة إلى خطره على فكرة وحدة الأصل والمنشأ لسكان هذا الوطن حين ألحق «العلماء» الغربيون أقساماً منهم، قبل الإسلام، بالساميين (أسموا منهم: العرب، الكنعانيين، الأكاديين.. الخ) وأقساماً بالحاميين (قالوا: كالمصريين والليبيين) وجرؤ بعضهم على القول بأن الليبيين (عندهم: البربر) ينحدرون من الجنس اليافثي (الآري).. وحشدوا لهذا كله أدلة وشواهد وكتبوا بحوثاً ودراسات تبلغ الآلاف عدّاً.

نحن نفضل تسمية سكان هذا الوطن، المعروف بحدوده الآن، باسم: **«العروبيين»** إن كان لا بد من تسمية. وبذا يمكننا أن ندخل في هذه المجموعة البشرية الواحدة الأصل والثقافة والدين واللغة: أهل الشمال الأفريقي، (بما فيه: مصر) وأهل الشام، والرافدين وشبه الجزيرة العربية. والجذر يظل (ع ر ب) ومنه: العروبة، والعروبية ـ وليس «العربية» التي باتت تدل على أهل الجزيرة، حسبما أوردناه، عند الباحثين.

هذه «المجموعة البشرية الواحدة» نشأت، حتماً، في مكان ما، جماعة صغيرة، ثم نمت وتفرعت وكثرت. وقد درس العلماء هذا الموضوع باستفاضة واختلفوا في المكان الذي نشأت فيه هذه الجماعة، ما بين الجزيرة، وأرض الرافدين، والشمال الأفريقي، وشرق أفريقيا، وكردستان.. الخ. ومن ضياع الوقت ـ فيما نرى ـ محاولة معرفة مكان النشأة الأولى؛ فإن هذا من أغوار التاريخ الذي

لا يعلمه إلا الله ـ حتى الآن. غير أن الثابت ـ بشكل قاطع ـ أن ثمة تشابهاً في المخلفات الأثرية الأولى ما بين أماكن ومواطن تبدو متباعدة مما يدل على امتزاج حضاري بدرجات متفاوتة تؤيده الكشوفات الأثرية يوماً بعد يوم؛ فحضارة وادي النيل في تكويناتها الأولى تؤكد ارتباطاً وثيقاً بينها وبين حضارة الصحراء الليبية من جهة وحضارة الجزيرة العربية من جهة أخرى. والآثار الفخارية للإنسان الحجري القديم في فلسطين تبرز تشابهاً واضحاً مع نفس ذلك العصر في الجبل الأخضر بليبيا. وهذا كله موضع نظر ويحتاج إلى بحث طويل، وهو يدل على نوع وثيق من التواصل الحضاري.

في العصور التاريخية، وما قبلها بقليل، تذهب الدراسات إلى أن «هجرات» ـ لأسباب مختلفة ـ تمت بين أقطار الوطن العربي منذ فجر التاريخ، ولم تكن الحضارات التي نشأت إلا نتيجة امتزاج جديد بين العناصر العروبية ذات النشأة الواحدة بعد أن تفرقت ثم عادت لتلتئم فحضارة وادي النيل العظيمة نمت وتطورت بتدفق هجرات من جانبي الوادي؛ من الصحراء الليبية غرباً، ومن صحراء الجزيرة شرقاً ـ نتيجة لما يسمى في لغة «الجيولوجيا»: (الجفاف العظيم) الذي قام بعمليتين؛ جفاف الصحراوين اللتين كانتا غزيرتي المياه مناسبتين للحياة من جهة، وتجفيف المساحات الشاسعة من مجرى النيل الذي كان مجرد مستنقعات، بحيث صار من الممكن العيش فيه من جهة أخرى. وتكونت «مملكتان» في الشمال والجنوب من الوادي حتى تم «التوحيد» أواخر الألف الرابعة ق.م.

وبدأ التاريخ المكتوب لحضارة مصر القديمة. **فالواقع أنه لم يكن ثمة شيء يسمى «مصر» ولا «مصريون»** (وأصل الكلمتين معناه ببساطة: **المدينة**) قبل أن تأتي هجرات «عروبية» لتعمر الوادي بعد أن جفت مياه أراضيها. وقد توالت الهجرات من الصحراء الليبية بالذات على وادي النيل، مما هو مسجل تاريخياً، في شكل غزوات أو تسرب بشري، قروناً متطاولة وشكلت مجموعات الصحراء وجوداً بارزاً ومؤثراً حتى بعد تكوين (مصر) وانغلاق أهلها إقليمياً ـ خاصة في أواخر القرن 13 ق.م. أيام الفرعون (مر ـ ن ـ فتاح) ورمسيس الثالث، مما هو معروف بـ «الغزو الليبي العظيم» وغزوة (أقوام البحر).

الجزيرة دفعت هي الأخرى بموجات اتجهت هنا وهناك. فإلى مصر ـ عن طريق عبور البحر الأحمر ـ وصلت مجموعات كونت دولة الصعيد، ومنها «مينا» (نر ـ مر) الذي وحد الصعيد والدلتا، **أي ذاك الذي** وحد عرب الجزيرة بالعرب الليبيين في وادي النيل. ثم دفعت بموجة أخرى تتمثل في من عرفوا ـ عن طريق النقل من اليونانية ـ باسم (الهكسوس) وهم «عرب» معنى اسمهم في الأصل: «الملوك الرعاة» ـ أوائل الألف الثانية ق.م. وإلى بلاد الرافدين كانت هجرات متوالية أشهرها ما كوّن الحضارة الأكادية (في الألف الثالثة ق.م.) وأقسامها: البابلية والأشورية.. الخ.. وإلى بلاد الشام ذهبت مجموعة سميت بـ «الكنعانيين» سكنت فلسطين وما يسمى لبنان الآن وقسماً من سوريا، ثم هناك فروع أخرى ذات أسماء

مختلفة: آراميين، عموريين، ماريين. . الخ. **وهذه كلها تسميات «عروبية» نفهمها نحن اليوم بلغة القرن العشرين.**

من الشام كانت هجرات إلى شمال أفريقيا (ربما تجاوزت الدلتا لاكتظاظ هذه المنطقة بالسكان منذ القديم ـ كما يذكر أبو التاريخ (هيرودوت) ـ أشهرها ما أنشأ (قرطاجة) ـ وهي أصلاً: قرت ـ حدش = «القرية الحديثة» = (أوغاريت الجديدة) إحياء لذكرى «قرت» (أوغاريت) العاصمة الكنعانية على ساحل الشام.

هذه الهجرات كانت تتم على مراحل من التاريخ، وقد تكون في صورة غزو عسكري، أو زحف بشري كامل، أو تسرب تدريجي، ولكنها كانت تتم بشكل يكاد يكون دورياً. وليست «الهجرة» العربية بعد الفتح من الجزيرة إلا نموذجاً لما حدث عبر التاريخ، وهي الهجرة التي تلتها هجرات أخرى لعل أشهرها هجرة بني هلال وبني سليم، مما هو معروف مشهور.

إن موضوع الهجرات بين أقطار الوطن العربي، قديماً وحديثاً، يحتاج في حد ذاته إلى مجلدات لتتبع تفاصيله بالدقة اللازمة، وهو أمر بالغ الأهمية لتأثيره العميق في ربط اللحمة السلالية والثقافية ـ بكل مظاهرها ـ بين سكان هذا الوطن الذين لم تكن تمنع تنقلهم وترحالهم تأشيرات خروج ودخول وتحول دون امتزاجهم حدود وسدود. ونظرة واحدة إلى خارطة الشمال الأفريقي مثلاً ترينا كيف أن قبيلة ما ـ كالمشوش ـ نجدها في عصر في ما يسمى تونس اليوم، ثم نلقاها في الصحراء الشرقية من ليبيا بعد مدة من الزمان.

وهذا ما هو حادث حتى يومنا الذي نحياه؛ إذ نجد قبيلة كالفرجان مثلاً ـ في وسط الجماهيرية وهي ذاتها في موريتانيا، ونعثر على العبيدات في شرق الجماهيرية وهي كذلك في الأردن، والعنزة موجودة في ليبيا وفي الكويت أو شمال الجزيرة.. إلخ.

وإذ من الثابت علمياً وتاريخياً هذا التفاعل القبلي منذ عصر الإنسان الأول وحتى تكوين «الدول العربية» بحدودها التي نعرف، فإن هذا يشبه ـ بالضرورة ـ وحدة في التشكل الحضاري والثقافي لا تخفى. **وهي وحدة تتفق في الأصول و «تتنوع» في الفروع، مما هو طبيعي جداً في البيئة الواحدة**، فما بالك بوطن ممتد هذا الامتداد الكبير بكل مظاهره الطبوغرافية التي تؤثر بشكل أو بآخر على النتاج الثقافي وإن لم تمس الجوهر؟

وإذا كانت البيئة المحلية المحيطة تؤدي إلى التنوع الحضاري المادي بالذات (إذ يختلف حتماً سكان الصحراء عن أهل الجبل، والقاطنون على ضفاف الأنهار عن الساكنين قرب شواطىء البحر في مظاهر حياتهم وأسبابها) فإن «الوحدة الثقافية» بين أهل الوطن العربي منذ القدم لا يمكن أن تخفى عن عين الدارس المتفحص. **وهذه «الوحدة الثقافية» تبرز أكثر ما تبرز في مجالين: أ ـ الدين. ب ـ اللغة.** ولا ريب في أن هذين العنصرين هما عماد تكوين الأمة، قد يجتمعان معاً وقد يكون منهما واحد، ولا غنى عنهما، أو أي منهما، لأمة من الأمم.

أ ـ الدين:

قد يبدو من السهل جداً إطلاق الأحكام التعميمية في هذا المجال. ومن الممكن القول إن الإنسان في أي مكان مرَّ بما يسمى المرحلة «الفتيشية» Fetishism (أي عبادة جوانب من الطبيعة من حجارة وماء وشجر وتقديسها) ثم بالمرحلة «الطوطمية» Totemism (أي عبادة الحيوان) حتى بلغ ـ في بعض المجتمعات ـ مرحلة التجريد وعبادة كائن غيبي مهما كان اسم هذا الكائن الذي هو الإلٰه الأكبر، أو الأوحد، وقد يكون إلى جانبه آلهة آخرون يكونون (مجمع الأرباب)، وقد لا يكون، وهذا هو التوحيد الخالص.

وقد حدث هذا في الوطن العربي منذ القديم ـ وتتبعه يستغرق آلاف الصفحات. بيد أننا هنا نود أن نلتقط قطراً واحداً من أقطار هذا الوطن، هو ـ دون ريب ـ أهمها أثراً كما أنه أكثرها جذباً لاهتمام الدارسين وأشدها تأثراً بمحاولات العزل المستمرة ـ أعني وادي النيل. **وقد سلطت الأضواء، بشكل مركز، على «تميز» هذا الوادي وربما «امتياز» حضارته القديمة (حضارة مصر الفرعونية) حتى بات من المسلم به تقريباً لدى الباحثين العرب أنفسهم أن هذه الحضارة لا تمت إلى (العروبة) بسبب، وأن «الدين المصري القديم» يعتبر شيئاً منفصلاً خاصاً بمصر وحدها.**

فكيف تكوَّن دين مصر القديمة؟

ذكرنا في بداية هذا الحديث أنه لم يكن ثمة شيء يدعى (مصر)

قبل أن تجف الصحراوان العربية والليبية، وتجف كذلك تلك المستنقعات الشاسعة من مياه النيل ويتحدد ـ بشكل أفضل ـ مجراه ويصبح من الممكن زراعة أرضه واستغلال مياه النهر في الاستنبات، ويتدفق على الوادي سكان الصحراوين المهاجرين طلباً لمكان أنسب للحياة والاستقرار. **فالتشكيل السكاني (الديموغرافي) الأول لما عرف بعد ذلك باسم (المصريين) في أساسه مرتكز على مهاجرين من شرق الوادي وغربه.** وكان من الطبيعي أن يحمل القادمون إلى الوادي ثقافتهم ودياناتهم وأن تكون هذه الثقافة، بما فيها الدين، الأساس الذي بُنيت عليه الحضارة المصرية.

من الممكن الخوض في هذا الموضوع بتوسع كبير، ولكننا نكتفي بجملة ملاحظات:

1 ـ كانت دراسة الحضارة المصرية القديمة على أيدي الغربيين من العلماء بدءاً من شامبليون وحتى أيامنا هذه. وقد اتبع الدارسون العرب لهذه الحضارة ـ وهم قلة قليلة ـ مناهج الغربيين واعتنقوا آراءهم في الغالب الأعم. وما من شك الآن في أن نوازع استعمارية ومؤثرات سياسية وجهت الدارسين ـ عن قصد أو عن غير قصد ـ وجهات معينة في النظر إلى علاقة وادي النيل بجيرانه. وقد أمعن بعض كبار العلماء ـ مثل الأستاذ بدج ومدرسته ـ في نفي أية صلة (كذا!) بين حضارة وادي النيل وهؤلاء الجيران من الشرق والغرب، بل حاول «تزنيج» هذه الحضارة بشكل معتسف متعمد. هذا ظاهر في المدرسة

الانكليزية والفرنسية، لأطماع استعمارية واضحة، بينما كانت المدرسة الألمانية (كالأستاذ إيرمان وليتمان وبرغش وغيرهم) تؤكد على الصلات الوثيقة بين مصر وجيرانها، والسبب واضح فيما نرى.

2 ـ إن دراسة الدين المصري القديم ـ خاصة في بداياته الأولى وقبل أن ينصبغ بالصبغة المحلية البيئية ـ تثبت بالدليل القاطع أن أهم معبودات هذا الدين (مثل: آمون، حور، رع، أوزير، نيث) جاءت من خارج مصر. فأمون، وأوزير، ونيث، وغيرهم كثير كانت أرباباً صحراوية قدمت مع المهاجرين من الصحراء الليبية (انظر في هذا: Wainright: The SKY-Religion).

والمعبود حور (= حورس = **طائر الحر** = الصقر) كان معبود القادمين من شبه الجزيرة الذين استوطنوا الصعيد ووحدوه مع الدلتا بعد ذلك.

3 ـ إن جميع أسماء الأرباب المصرية القديمة (خاصة ما كان منها على المستوى الوطني الشامل) أسماء عربية الأصل، يمكننا حتى الآن في عصرنا هذا وبلغتنا المتطورة الحديثة جداً أن نفهمها ونردها إلى أصلها العربي بوضوح كامل. **والمثير أن عروبة هذه الأسماء تنطبق على أرباب الصحراء الليبية أيضاً مما يثبت وحدة الأصل اللغوي البعيد، أو اللغة الأم. وهذه مسألة بالغة الأهمية في نظرنا.**

4 ـ لقد نظر أهل وادي النيل إلى الجزيرة العربية (وخاصة الحجاز

ـ حيث توجد الكعبة الشريفة) دائماً نظرة تقديس وتقدير واحترام، باعتبارها «أرض الأرباب» **ت ء. ن ت ر و**= طية الناطر(ين) = أرض الأرباب). فهي المصدر الأول الذي انبثقت عنه آلهة مصر القديمة. وتثبت الدراسة المتمعنة أن ألفاظاً ومسميات مقدسة موجودة في التراث الديني المصري بنفس التسميات والدلالة، من مثل: (**ب ك. ت** =بكة (مكة)، **د و ء. ت**= طُوَى، **ب ن و ت**= بنت/ بَنية=الكعبة). ويمكن تقديم مئات (وكلمة مئات هنا مقصودة وليس للمبالغة) من الأمثلة بالنسبة لأسماء المعبودات المشهورة منها والمغمورة.

كذلك الأمر فيما يتصل بالطقوس والشعائر الدينية ومظاهر العبادة ورموزها، بل والأفكار الدينية الرئيسية.

5 ـ إذا كانت الجزيرة، أو الصحراء العربية الشرقية، موطن آلهة الحياة الدنيا عند أهل وادي النيل الأقدمين، فإن الصحراء الليبية الغربية هي موطن آلهة العالم الآخر الذي لا يقل أهمية ـ بل يزيد ـ عن الحياة الدنيا. فهذه الصحراء كانت تسمى «**إ م ن. ت**» (حرفياً: اليمين أو اليَمَن! كما تفيد: الأمْن والأمان ـ أي راحة الموت والعالم الآخر). وكانت أرضاً مقدسة جليلة القدر ـ ربما برواسب دينية قديمة تذهب إلى أيام ما قبل التاريخ.

6 ـ إن مكونات الثقافة المتراكمة ترجع دائماً إلى الأصول العميقة الأولى. فهي «مختزنة» في الذاكرة الشعبية، دون وعي أحياناً

كثيرة. وقليل من الدراسة والجهد العلمي يبرزها واضحة للعيان. وهذا ما ينبغي الآن عمله في مجال دراسة الديانات العروبية القديمة.

نفس المنهج يمكن أن يطبق في دراسة ديانة وادي الرافدين، والشمال الأفريقي، وبلاد الشام. وسوف «يدهش» الكثيرون حين «يكتشفون» هذا التماثل العجيب في أنماط هذه الديانات، وأسماء أربابها ومهماتهم والرموز الكامنة في وجودهم. ولن يأتي إلينا ـ بعد ذلك ـ من يتحدث عن «مؤثرات آسيوية» في الدين المصري القديم مثلاً؛ إذ هي ليست «مؤثرات» بل أسس وركائز أصلية في هذا الدين سواء كان في مراحله الأولى (الفتيشية) أو (الطوطمية) أو مراحله المتقدمة حين بلغ مرحلة التجريد.

في هذه المرحلة الأخيرة ـ مثلاً ـ يأتي ذكر النبي (موسى). والحديث عنه طويل. لكن المثير فعلاً أن النظرة العلمية الحديثة إلى هذا النبي تبرهن أنه لم يكن مبعوثاً إلى بني إسرائيل، بل إنه لم يكن من بني إسرائيل أصلاً؛ فاسمه ذاته اسم مصري (أي من الأسماء المستعملة في مصر القديمة). فليكن ما يكون. لكن أحداً لا يجادل في اتفاق التوراة والقرآن الكريم على أنه نشأ في مصر، أي في بيئة دينية مصرية، وأنه ذهب إلى مدين حيث تعلم على يد النبي شعيب (تسميه التوراة: يثرو، ويقال إن اسم «يثرب» ذو صلة باسمه). وتشير الدراسات التاريخية إلى أن موسى ظهر بعد دعوة «اخناتون» الدينية التي تسمى (توحيدية). فخلاصة تعاليم موسى إذن مستقاة من

مصدرين: دعوة اخناتون، وإرشاد شعيب. فإذا قلنا إن اخناتون «مصري» - بالمعنى الإنعزالي - فهل يجادل أحد في أن شعيباً «عربي»؟ **فالفضل إذن في دعوة «موسى» يرجع إلى مصدرين عروبيين: إخناتون وشعيب.** فأين هو شعيب من دراستنا وبحوثنا إلى جانب مئات آلاف الصفحات عن موسى؟

إن الحديث عن المكونات، والتطورات، الدينية في الوطن العربي القديم يحتاج إلى اهتمام أكبر - بشرط أن يدرس باعتباره كلا متكاملاً وليس مجرد رقع أو أجزاء مبعثرة تبدو منفصلة قائمة بذاتها. وسوف تبين البحوث المتعمقة أنه كان ثمة وحدة دينية في الأصول الأولى على الأقل، هي مظهر للوحدة الثقافية والحضارة لهذا الوطن.

ب - اللغة:

يمتد المجال فسيحاً عند الحديث عن العلاقة اللغوية بين سكان الوطن العربي قبل الإسلام. والفكرة الرئيسية، **هي في الوقت نفسه مغالطة تاريخية فاضحة، كانت تقول إن سكان هذا الوطن تكلموا «لغات» مختلفة حتى جاء الفتح الإسلامي فتعربوا.** وبذا امحت «لغات» كثيرة حلت العربية محلها بفضل الهجرة الإسلامية وبفضل القرآن الكريم الذي هو بلسان «عربي مبين» وهو عماد الإسلام فكان ضرورياً أن يتعرب غير العرب(1) ممن اعتنق هذا الدين أو عاش في بيئة عربية إسلامية وإن لم يعتنق الإسلام.

ولنا رأي ـ في البداية ـ في مسألة الصفة «عربي مبين» التي يوصف بها القرآن الكريم. وقد ذكرنا من قبل أن كلمة «عرب» لم ترد في الكتاب العزيز مطلقاً، وإن وردت «أعراب». ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان قلوبكم﴾ (الحجرات: 14). ﴿الأعراب أشد كفراً ونفاقاً﴾ (التوبة: 97). ﴿وممن حولهم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة﴾ (التوبة: 101). وقد وردت (أعراب) ست مرات في سورة (التوبة) ومرتين في سورة (الفتح) ومرة واحدة في سورة (الأحزاب) وأخرى في سورة (الحجرات). ومن الواضح أن المقصود بـ (الأعراب): البدو - ﴿وإن يأت الأحزاب يودوا لو أنهم بادون في الأعراب﴾ (الأحزاب: 20).

أما الصفة «عربي» فقد وردت 11 مرة، ست منها: قرآناً عربياً. اثنتان: لسان عربي مبين. وواحدة: لسان عربي. وواحدة: حكماً عربياً. ومرة في تساؤل: أأعجمي وعربي؟

وتدل كلمة «عربي» بجلاء على الفصاحة والوضوح وعدم الإعوجاج، ووصف «المبين» بعد «عربي» يدل على تأكيد البيان. ويؤيد هذا الرأي الآية: ﴿وكذلك أنزلناه حكماً عربياً﴾ (الرعد: 37). ونحن نعلم أن الحكم القرآني حكم إنساني شامل وليس خاصاً بـ «العرب» وحدهم؛ فمحمد (صلعم) أرسل للناس كافة، ومصدر الحكم إلٰهي. كما يؤيده المقابلة بين «أعجمي» (من العجمة = عدم الإفصاح) و «عربي» في آية: ﴿أأعجمي وعربي؟

قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء﴾ (فصلت: 44) وآية: ﴿لسان الذين يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ (النحل: 103). ونحن نعلم أن ﴿لسان الذين يلحدون إليه﴾ لم يكن أعجمياً (أي يتحدث الفارسية أو اليونانية أو اللاتينية مثلاً) بل هو لسان معوج، غير مبين، غير واضح ـ رغم أنه يتكلم اللغة العربية. فكلمة «عربي» إذن تعني: بيّن، جلي. ولا تدل على معنى قومي أو عرقي قطعاً.

فما هي النتيجة التي يمكن أن نصل إليها من هذا التحليل؟

النتيجة هي أن الوصف «عربي» يمكن أن يطلق على أي لسان بمعنى (الواضح/ البيّن) ـ وكل ذوي لسان في الحقيقة يعتبرون لسانهم أوضح (= أعْرَب) الألسنة، حتى أن الإغريق كانوا يسمون غيرهم ممن لم يكونوا يتحدثون اليونانية «بربركوس» Barbarikos (= بربري/ أعجم = **لا يتكلم بوضوح ـ بإعراب**).

من الخطأ إذن قصر صفة **«عربي»** على لسان أهل الجزيرة، أو بالتحديد منطقة الحجاز ونجد. **فلغة تلك المنطقة ـ في الحقيقة ـ ليست سوى «لهجة» من اللهجات العروبية**، مرت بتطورات عظيمة مثل غيرها من «اللهجات» حتى استقرت على ما نعرف. ولغة القرآن الكريم ذاتها كانت جماع لهجات مختلفة، فلنقل إنها كانت قمة تطور لهجوي، جعل منها **«اللغة المشتركة»** أي: اللغة الفصحى ـ تماماً كما حدث في الانكليزية أو الفرنسية، ومن قبل اللاتينية وغيرها.

فلو أن الرسول (صلعم) ظهر في اليمن لكانت الحِمْيَرية هي

تلك اللغة الفصحى، البيِّنة (= العربية) وكذلك الأمر لو أنه ظهر في الشمال الأفريقي، أو في وادي النيل، أو الشام، لكانت لهجة أي منطقة من هذه هي **«اللسان العربي المبين»**.

ولقد كررنا كلمة «لهجة» و «لهجات» مرات. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الجذر **«لهج»** (ومنه: لهجة) يساوي الجذر **«لغا»** (ومنه: لغة). فاللهجة واللغة اصطلاحا شيء واحد. وابن منظور يستعمل «لغة هذيل» و «لغة حِمْير» و «لغة الحجاز» وهو يعني «لهجة». لكن الدلالة تطوَّرت حديثاً بحيث صارت كلمة «لغة» تساوي «لسان» (القرآن لم يستعمل «لغة» مطلقاً بل استعمل: «لسان») وكلمة «لهجة» تدل على فرع من «اللغة» يختلف قليلاً أو كثيراً عن «اللغة الأم» لتطورات وأسباب عديدة.

في تاريخ الوطن العربي القديم تتضح الرؤية يوماً بعد يوم بالنسبة لمسألة اللغة هذه. ذلك بفضل الكشوفات الأثرية الحديثة، والنقوش التي تبرز بين الحين والآخر لتأكيد الوحدة اللسانية لهذا الوطن - مع التسليم بوجود الاختلاف، أو التنوع، اللهجوي بحكم طول الزمان وبعد المكان. فإذا كان هذا التنوع اللهجوي (أو اللغوي) مسلماً به بين قبائل الجزيرة ذاتها، فكيف لا نقبله بين أقطار المشرق والمغرب، والشمال والجنوب؟

وقد خضعت قضية اللغة - مثل قضايا أخرى كثيرة - لمنهج بحث «مبرمج». وليس من المستبعد، بل إنه لمن المؤكد، أن الأصابع الاستعمارية لعبت بشكل خفي أحياناً ومفضوح أحياناً أخرى

في ثوب «اللغة العروبية» حتى أحالته رقعاً ممزقة. وكنا ـ إلى عهد قريب جداً ـ نؤمن بوجود «لغات» منفصلة قُعِّدَتْ على نسق يباعد بينها في نفس الوطن الواحد. فقد ألحقت اللغة المصرية والليبية القديمة (وما تفرع عنهما من: قبطية وأمازيغية) بما يسمى **«اللغات الحامية»** في حين جعلت عربية الجريرة والرافدين والشام من **«اللغات السامية»**. وكانت هناك مؤلفات ودراسات لا تكاد تقع تحت حصر تجعل هاتين اللغتين لا تلتقيان. لكن الموقف تغير ـ لأسباب عديدة ـ الآن وصار من المسلم به وجود **«لغة أولى مشتركة»** بين «الحامية» و «السامية» سميت «الحامية/ السامية» حيناً ثم سميت **«الأفريقية/ الآسيوية»** أخيراً ـ ذلك فيما يبدو تفادياً للاعتراف بوحدة الوطن العربي منذ القدم. نحن نسميها **(اللغة العروبية الأولى)** وهي التي تشمل لغات الرافدين والشام والجزيرة ووادي النيل والشمال الأفريقي والحبشة، وتؤثر في لغات أفريقية وآسيوية كثيرة جداً.

هذه **(اللغة العروبية الأولى)** هي التي وحدت الوطن العربي في القديم، ربما فيما قبل عصر الهجرات، ثم آزرت هذه الوحدة في أثناء الهجرات المتبادلة بين المشرق والمغرب. وهذا ما يفسر ظواهر لغوية عجيبة جداً. من ذلك مثلاً ما لاحظه الكاتب من أن في العامية الدارجة الليبية مفردات ممعنة في عاميتها، ولا نعثر لها على أثر في المعاجم العربية، نجدها بذاتها في الكشوفات النقشية في منطقة قد تبدو بعيدة، مثل **«زقطي»** التي تفيد في اللهجة: «الشاطر»، الذكي، الماهر. لن نجدها إلا في الأكادية **«زقتو»** بنفس الدلالة، وأصلها **«شكتو»**

(= شوكتو) من العربية (شوكة) = ثاقب (الفكر)، **حاد** (الذكاء) - وهي في المصرية «**س ب د**» SPD. وهنا نقارن العربية: «سفد» ← سفود = مخراز/ثقب. والمصرية (س ب د) تعني أيضاً: نجم الشِّعْري. وهنا نقارن العربية: **النجم الثاقب** = **الحاد** النور، وهو نجمة «الزُّهرة» (اليونانية «سيروس») من الجذر (زَهَرَ) = لمع، أضاء بقوة، (سطع بحدة). ونضرب مثلاً آخر مما يسمى «اللغة المحرمة» (أو لغة التابو)، وهي الألفاظ الخاصة بالجنس. وقد لاحظ الكاتب كذلك أن عدداً من هذه الألفاظ يتداول بشكل سري طبعاً، ولا يوجد في المعاجم، يقابل بالضبط نفس الألفاظ الموجودة في الشومرية أو الأكادية أو الكنعانية أو المصرية. فما الذي جاء بها في اللهجة العامية الليبية وظلت حية حتى اليوم إن لم تكن تلك الطبقات اللغوية التحتية (Substrata)؟

وإذا كان من المسلم به أن أسماء الأماكن وأسماء الأشخاص إذا وجدت متفقة بين إقليمين في القديم فإنه برهان على «وحدة» هذين الإقليمين، فإن دراسة أسماء الأماكن والمواقع والأشخاص بين أقطار الوطن العربي تبين بشكل لا يقبل النقض عن هذه الوحدة. بل إن دراسة عن أسماء القبائل الليبية القديمة التي يرجع تاريخها إلى القرن الثالث عشر ق.م. أثبتت بالقطع صلتها بقبائل عربية موازية لها، كما بينت عن التسمية العربية لهذه القبائل بلغة نفهمها اليوم.

ليس هذا فقط. بل إن الدراسة المقارنة للغات العروبية القديمة تبرهن على عروبتها من حيث المفردات ومن حيث قواعد التصريف

أيضاً، رغم بعد الزمان والتطور الطبيعي الذي يجري على كل لغة أو لهجة. **وقد اختار الكاتب اللغة المصرية مجالاً للمقارنة لأنها هي التي تعرضت أكثر من غيرها لمحاولة الفصل والإبعاد عن لغات جيران وادي النيل منذ بداية القرن التاسع عشر حتى اليوم.**

أما عن الأكادية (أشورية وبابلية) والكنعانية فإن متصفح أي معجم من معاجمها يستطيع بكل سهولة أن يفهم الأغلبية الساحقة من مفرداتها وتركيباتها دون أي عناء. والأمر نفسه ـ طبعاً ـ ينطبق على لغات جنوب الجزيرة من معينية وسبئية ونحوهما.

ولعل اللغة الليبية القديمة تعتبر من أهم مجالات المقارنة. فهي أم «البربرية» كما نسميها. وتدعى أيضاً: (الأمازيغية) وقد عدت من اللغات «الحامية» ونشأ عن هذا تيار انعزالي خطير ارتكز على مقولة «اللغة الخاصة». **ولعب الاستعمار الفرنسي دوراً خطيراً في (تأصيل) هذه المقولة ونفخ روح الانعزالية عن طريقها.**

فإذا نوقش أحد رعاة «البربرية» ووضع أمامه التشابه البين في المفردات والتراكيب احتج بأن هذا جاء نتيجة الفتح الإسلامي وتعرُّب بعض المفردات. والحكم في هذه الحالة لا يمكن أن يكون إلا بما يسمى «النقوش الليبية» (أو اللوبية Lybique) القديمة.

ودراسة هذه النقوش مفيدة جداً؛ فهي لم «تتعرَّب» ـ حسب منطق بعض القوم ـ وبالتالي فهي «صافية» خالصة. نظرة واحدة إلى أي منها يوضح عروبية لغتها تماماً. وحجر «مسنسن» الذي يتكون

من ضربين من الكتابة و«اللغة» (البونيقية والليبية) ليس إلا حجراً يحوي في «لغتيه» مفردات عربية (أو عروبية) لا يرقى إليها الشك. وهكذا بقية النقوش التي كشفت في ما يعرف الآن باسم: ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب (الأفضل إطلاق تسمية «**المغارب**» على هذه المنطقة = الشمال الأفريقي. وهو مقترح أستاذنا د. عبد العزيز الحبابي) وما سوف يكتشف من نقوش يجب الاهتمام بها اهتماماً جدياً وعرضها على محك الدراسة والمقارنة لإثبات عروبيتها وبالتالي دحض أية فكرة تشكيكية في عروبة الشمال الأفريقي كله منذ أعصر التاريخ الأولى، أعني وحدته الإثنية والثقافية واللغوية مع بقية أهل الوطن العربي القديم، وأنه لم «**يتعرَّب**» فقط بعد الإسلام كما هي المقولة الخاطئة الشائعة.

إن المجال لا يسمح في هذا الحديث المقتضب لإيراد الأمثلة وتحليلها وشرحها. **ولكن الإشارة ضرورية إلى تجربة الكاتب ذاته حين عمد إلى تحليل الأسماء الليبية القديمة لقادة وردت أسماؤهم في النقوش المصرية** من عصر «نارمر» وحتى عصر «مرنبتاح» و«رمسيس الثالث» فوجدها ـ حين «تترجم» معانيها عربية خالصة العروبة. وهذا ما دفع أستاذاً جليلاً مثل العالم الألماني «برغش» منذ أكثر من مائة عام إلى القول بأن أصول الأسرة الثانية والعشرين الليبية (أسرة شيشنق) التي حكمت مصر أوائل الألف الأول ق.م. إلى ما يقرب من مائتي عام، هذه الأصول كانت «**أشورية**» لأن أسماء

فراعينها تدل على ذلك. ونفس الرأي ذهب إليه الأستاذ «بيتري» وناقشه باستفاضة الأستاذ «كتشن» في كتابه عن هذه الأسرة.

هذا أمر قد يبدو مدهشاً. لكن التفسير المنطقي الوحيد المقبول ليس بالضرورة القول بأن فراعين الأسرة الثانية والعشرين جاءوا مباشرة من الرافدين ـ إذ لم يثبت هذا تاريخياً ـ وإنما القول بوحدة أصول الليبين والأشوريين مما يوضحه تشابه الأسماء وبالتالي وحدة اللغة. **وهذه نقطة لم يتعرض لها ـ فيما نعلم ـ أحد بالنقاش بعد.**

في حديثه عن علاقة اللغة الليبية القديمة باللغة المصرية أكد الأستاذ «أوريك بيتس» في كتابه (**الليبيون الشرقيون**) وحدة هاتين اللغتين، بل أكد «تأثير» اللغة الليبية في المصرية، وقدم جدولاً مقارناً لمفردات عديدة، وفي مواقع مختلفة من كتابه. **بيد أن الأمر المهم الذي لم يشر إليه الأستاذ «بيتس» هو أن هذا الجدول ذاته عربية مفرداته كلها وكذلك ما أورده في ثنايا الكتاب.** فالعربية إذن هي «القاسم المشترك» بين اللغتين الليبية والمصرية. فلنقل إنها العروبية أو اللغة الأم التي انبثقت عنها هاتان اللغتان (= اللهجتان).

الأمر نفسه ينطبق على لغة أخرى هي اللغة الإتروسكية، وكانت لغة غرب إيطاليا قبل ظهور الرومان ولغتهم اللاتينية. فقد كتب الأستاذ «برنتون» منذ حوالي مائة عام يقرر أن لغة الإتروسيكيين «ليبية» وأورد مقارنات عديدة. وفي سنة 1980 كتب الأستاذ «مايكل غرانت» كتابه عن الإتروسكيين يبرهن فيه على أن لغتهم كانت «كنعانية». الأمر المتفق عليه أن «الإتروسكية» ليست لغة هند

ـ أوروبية. وقد اختلف في أصلها. وقول بعض الباحثين إنها «ليبية» وقول آخرين إنها «كنعانية» جعل الكاتب يتبع منهج المقارنة في المفردات التي أوردت مع العربية وكانت النتيجة أن العربية (**بنت العروبية الأقدم، والأرقى في الوقت ذاته) هي القاسم المشترك بين الليبية، والكنعانية، والإتروسكية**. ولكن هذا المنهج (منهج المقارنة مع العربية) كثيراً ما يغفله الباحثون الغربيون، ربما لأسباب سياسية، أو جهلاً بالعربية، أو عدم اقتناع بكونها القاسم المشترك أو هي «العروبية» التي حافظت ـ لعوامل عدة ـ على وجودها الأصلي والمتطور معاً.

إن قضية العلاقة ـ بل الوحدة ـ اللغوية بين أقطار الوطن العربي منذ ما قبل التاريخ باتت قضية محسومة. والمسألة لا تتعدى الآن مسألة مصطلح. وإذا كان التقسيم الشلوتزري (سامية، حامية، يافثية) أدى إلى خلط كثير في هذا المجال، فإن التقسيم الجغرافي، كما يقترح الأستاذ «ألبرايت» في مقالته عن هذا الموضوع في المجلد الأول من (تاريخ كمبردج القديم) هذا الذي يجب أن يعمل به. **وبذا يمثل الوطن العربي كتلة لغوية واحدة لا يثور حولها الجدل**.

المؤسف فعلاً أن العلماء العرب مقصرون تقصيراً فاضحاً في البحث في هذا الميدان الحيوي. ولقد وقع العبء كله على علماء الغرب الذين لم يكونوا جميعاً خالين من الهوى. وإذا كنا نقدر أعمالهم ونكبر جهدهم المشكور في الكشف والدراسة فإن منطلقاتهم (وهذا أمر طبيعي جداً) لم تكن تهتم بوحدة هذا الوطن،

بل على العكس عمد بعضهم إلى اتباع خط يؤدي إلى تأكيد وجود ثقافات و«لغات» مختلفة.

ويبدو الأمر مزعجاً جداً فيما يخص بعض العلماء العرب أنفسهم. إذ يتفادون المقارنة مع العربية ويعمدون إلى لغات أخرى. فإن أستاذاً كالدكتور أنيس فريحة في معجمه عن لغة «أوغاريت» (= «قرت» في الكنعانية، «قرية» في العربية) **يتفادى المقارنة بالعربية بينما يكثر من المقارنة بالعبرية** (!) في الوقت الذي تبدو فيه العربية أقرب وأوضح. وإن أستاذاً مثل الدكتور **لويس عوض** في كتابه (مقدمة في فقه اللغة العربية) ليعري عن وجهه الحاقد (ولا أجد للأسف كلمه أخرى رغم أنها قد تبدو كلمة غير «علمية») ويلوي عنق المسائل ويكسر رقبة الحقيقة ليدلل ـ بمنطق متهافت ـ **على أن المصرية القديمة لغة آرية (كذا)**.

من المخجل فعلاً أن تكتشف آثار «إبلة» (أو عبيل = عبلة) في سوريا وتثور حول آلاف النقوش التي عثر عليها في هذه المنطقة البحوث والدراسات ولا نجد دارساً عربياً واحداً متخصصاً في قراءة هذه النقوش، بينما تجرد لفك رموزها وقراءتها باحثون إيطاليون وفرنسيون وأمريكيون وانكليز.. وطبعاً: يهود. ولغة «إبلة» لغة عربة واضحة، ومع هذا استغلت الصهيونية جهل «العلماء» العرب وتجاهلهم لهذا الكشف الخطير لتقول إن «إبلة» إسرائيلية (!) وإن لإسرائيل إذن الحق في «العودة» إلى موطن بني إسرائيل هناك. ولقد زار الكاتب دمشق بحثاً عن دراسات عربية لإبلة هذه وفوجىء

بالدكتور عفيف بهنسي (مدير الآثار السورية) يخبره بأنه ما من شيء كتب عنها في العربية عدا محاضرة ألقاها سيادته في أمريكا. . ولا شيء آخر. وذهب الكاتب إلى بغداد يسعى وراء كتابات عربية عن الأكادية بفروعها فلم يعثر في المكتبات على شيء ذي بال سوى كتيب صغير عن مبادىء الأكادية مكتوب. . بالإنكليزية (!) وكان علم أن المرحوم الدكتور **طه باقر** كتب شيئاً عن المقارنة بين الأكادية والعربية ولم يحصل عليه.

هذا الواقع المحزن ينسحب على اللغة المصرية. وهناك قصة (بل حادثة) ذات دلالة في هذا الباب؛ إذ شعر أستاذ جليل في بداية هذا القرن بصلة المصرية بالعربية، هو الدكتور **أحمد كمال**، وكتب ونشر بعض البحوث في هذا الباب. ثم شمر عن ساعد الجد وألف معجماً مقارناً بين اللغتين يتكون من اثنين وعشرين مجلداً. وقدم المعجم للطباعة، فكونت لجنة من ثلاثة «خبراء» **أحدهم**: بريطاني والثاني فرنسي والثالث أمريكي. وقد عارض البريطاني نشر المعجم، وامتنع الفرنسي عن اتخاذ موقف، بينما أيّد الأمريكي النشر. والدوافع السياسية هنا واضحة. **ولكن هذا النشر لم يحدث قط**، ويقال إن المعجم ضاع بين الأوراق، كما يقال إنه لا يزال في يد أحد قساوسة مصر، والله أعلم.

حين بدأ شامبليون محاولته لفك رموز الهيروغليفية اضطر إلى تعلم العربية، وهذه نقطة أغفلت بعد ذلك من سيرة شامبليون. وقد نشرت محاولة فكه رموز الكتابة المصرية منذ سنوات قليلة مضت،

كما نشرت (قواعده) للغة المصرية القديمة. **ونظرة واحدة إلى عمل شامبليون تثبت أنه كان يتجه اتجاهاً معيناً يجعل العربية مفتاح المصرية القديمة.** الغريب أن هذا الاتجاه حُوِّل بعد ذلك ـ بطريقة ما ـ لكي تبدو المصرية بعيدة عن أختها العربية وتقطع الصلة بين الأختين. ولهذا مغزاه ودلالته.

أما عن لغة الشمال الأفريقي (الليبية = البربرية = الأمازيغية) فإن الأمر يبدو أكثر مدعاة للقلق؛ ذلك لأن كتابات «العلماء» الفرنسيين انصبت بشكل محموم على تأكيد **«استقلالية»** هذه اللغة. وإذا كانت المؤلفات بالفرنسية خاصة، ثم الانكليزية حديثاً نتيجة اهتمام الجامعات الأمريكية، تعد بالآلاف، فإن الإسهام العربي يقترب من درجة الصفر.. اللهم إلا محاولات فردية تأتي على استحياء وربما على خوف. **وللكاتب تجربة طريفة هنا؛** فقد سمع أن أستاذاً مغربياً من دعاة «البربرية» يؤلف معجماً لهذه اللغة، وسعى إلى الاجتماع به ومناقشته. وبصرف النظر عما دار من نقاش بدت فيه الدوافع السياسية واضحة وراء هذا العمل، فإن المفاجأة كانت في إصرار الأستاذ على **عدم عروبة هذه اللغة.** وحين أبدى الكاتب ملاحظاته عن عدد من الألفاظ والمفردات وقارنها بالعربية، أظهر الأستاذ امتعاضه وذكر أن عليه تأليف المعجم وعلى الآخرين **«تعريبه»**(!) لكن ثمة بعض المحاولات الفردية الأخرى ـ كما ذكرنا ـ تنطلق من الإيمان بوحدة أصل اللهجات «البربرية» والعربية وتعمل في هذا السبيل مثل دراسة الدكتور **حميد المصمودي** (مشرقية البربر) والدراسة المختصرة

للدكتور **عثمان سعدي** (عروبة الجزائر عبر التاريخ) ونحوهما. بيد أن الكثيرين من الباحثين يتخوفون من الخوض في هذا الموضوع ربما لحساسيته أو لأن ذاك السيل الطامي من الدراسات الفرنسية الموجهة (واتباعها من أبناء الشمال الأفريقي أنفسهم) جعلهم يحذرون الخوض فيه.

* * *

وماذا بعد؟

ما الذي يمكن، ويجب، عمله الآن؟

إن المعركة طويلة. ومن الجلي أن الأسلحة «العلمية» التي استخدمت في تمزيق شمل هذا الوطن الممتد من الخليج إلى المحيط كانت من النفاذ بحيث تمكنت من زرع بذور الفرقة المؤسسة على «حقائق» (!) تاريخية. **وإذا كان العلماء العرب، مؤرخين وأثريين ولغويين، قصروا في الماضي في مجابهة الأعداء التقليديين، فإن صراع الحضارة، والوجود ذاته كياناً واحداً، يفرض عليهم الآن أن يستعدوا لخوض المعركة المفروضة بعد أن تسلحوا بالمعرفة الكافية عن (الحقائق التاريخية فعلاً)**. ومن ذلك ما يلي:

1 ـ **الاهتمام بالكشوفات، والاستكشافات، الأثرية في كل بقاع** الوطن. والعناية بالمقارنة وفحص الصلاة الحضارية القديمة عن طريقها. **وقد كانت الفكرة السابقة أن العناية بآثار ما قبل الإسلام تزعزع من وحدة الوطن العربي. لكن العكس هو الصحيح**؛ فإن

الكشوفات الأثرية تثبت كل يوم أن هذا الوطن كان واحداً في أسسه الحضارية والثقافية، وأن ما فعله الإسلام هو تأكيد هذه الوحدة ـ وإلا فما معنى انتشار اللغة العربية (لهجة الجزيرة يوم نزل القرآن) في حدود الوطن العربي وبقائها ضمن هذا الحدود وحدها مع أن الإسلام انتشر في أوطان أخرى انحسرت عنها العربية بعد مضي مدة من الزمان، كالأندلس وفارس وجزء من إيطاليا، وما وراء النهر، والهند. . الخ. إن لم تكن هذه هي **الحدود الطبيعية** للوطن العربي منذ فجر التاريخ؟

2 ـ **دراسة الديانات القديمة**؛ على أساس المقارنة أيضاً. وسوف «يكتشف» الدارسون العرب أي قدر من الوحدة الدينية/ الثقافية كانت في هذه الأديان.

3 ـ **العناية بلغات الوطن العربي القديمة** عناية مركزة يبذل فيها الجهد العظيم، وإصدار معاجم مقارنة بين هذه اللغات، أو اللهجات، والعربية. وبذا ينجلي الغبار الكثيف الذي يثار دائماً حول هذا الموضوع.

4 ـ يمكن البدء فوراً في اختيار **مجموعة من مؤلفات العلماء الغربيين** الذين قدموا قدراً هائلاً من الجهد في مجالات: الآثار، اللغة، وما يتفرع عنها من دراسات تفصيلية، **ثم ترجمة هذه المؤلفات المختارة** بدقة والتعليق على ما يحتاج منها إلى تعليق. إذ من العار أن تكتظ مكتبات الغرب، والشرق، بآلاف

المجلدات في هذا الباب عن وطننا وتظل المكتبة العربية فقيرة هذا الفقر المخزي والبالغ الضرر.

5 ـ **توجيه الدراسات الجامعية للدرجات العليا** (ماجستير/ دكتوراه) إلى هذا المنحى. فإن هذه الدراسات تكون، في الغالب، جادة ودقيقة وعلمية، بإشراف أساتذة متخصصين ومؤمنين في الوقت نفسه بالأفكار التي طرحناها. **ذلك لأن التخصص وحده دون إيمان بفكرة ما هو أحد الأسباب الرئيسية لضآلة الإسهام العربي في هذا المجال** وأحد عوامل الركود في البحث الأثري واللغوي والتاريخي للوطن العربي القديم.

6 ـ **الإكثار من الندوات والمؤتمرات** للعاملين في هذا الميدان، وربط الصلاة الوثيقة فيما بينهم وتوحيد بحوثهم. فإن ما ضرّ علماء الوطن العربي وأدى إلى تبعثر جهودهم ما نراه من تعسر، بل أحياناً، تعذر لقائهم. إذ من الأيسر، والأكثر حدوثاً، أن يمضي العالم العربي إلى ندوة أو مؤتمر يدعو إليه المستشرقون أو إحدى الجامعات الأجنبية، وقليلاً ما يعرف زملاءه العاملين العرب في مجال اهتمامه هذا.

هذه بعض الملاحظات السريعة حول (العلاقة اللغوية والحضارية والثقافية) بين أقطار الوطن العربي في القديم. وهي ملاحظات غُفْلٌ من الهوامش والتعليقات التي ستستغرق حيزاً كبيراً إن أوردت في هذا الحديث، ويود الكاتب أن يذكر أنه أرجأ التفصيلات إلى عمل أعمق وأشمل تكون هذه الملاحظات عماده وركيزته.

المحافظة على الكيان.. ثقافياً(*)

أبدأ القول إنني سأغير كلمة واحدة في العنوان الرئيسي لهذا الملتقى كي يتفق ومداخلتي في الموضوع. سوف أبدل كلمة «منذ» بكلمة «في» فيصبح العنوان الرئيسي عندي: «دور سكان شمال أفريقيا في المحافظة على كيانهم في التاريخ القديم». والسبب في هذا التغيير يكمن في أن قضية «الكيان» و«المحافظة عليه» يثيران مشكلات حين يتعلق الأمر بالتاريخ «القديم» لهذا الجزء من الوطن العربي. أما في التاريخ «الحديث» فإن المسألة تبدو واضحة أشد الوضوح؛ انصهار في التاريخ العربي العام، حركةً وتطوراً، انتصاراً وانكساراً، لغةً وديناً وثقافةً، حياة خاصة وعامة. فالكيان هنا عربي - إسلامي بكل ما يحمله هذا التعبير من دلالات ودلائل وما يحيط به من عوامل وما نستخلصه منه من تصورات ومفهومات.

(*) ملتقى يوغرطة المغاربي للتاريخ القديم والآثار. الكاف، تونس 8 - 10/5/1992م. موضوع الملتقى: دور سكان شمال أفريقيا في المحافظة على كيانهم منذ التاريخ القديم.

إن كلمات من مثل «الكيان» و«الشخصية» و«الذاتية» و«الهُوية» ونحوها قد تؤدي إلى إرباك، وارتباك، فكري ذهني، وأيدلوجي، وسياسي واجتماعي كذلك، إذا لم تحدد تحديداً واضحاً وتوضع في إطارها الصحيح من حيث علاقة الجزء بالكل، أو الجزء بالجزء، وقد تكون عامل تفرقة وشغب وأداة تمزيق وتشتيت، وربما وسيلة تمييع وتدمير، بدلاً من أن تكون عامل ثقة وقوة، وأداة وحدة ووسيلة نهضة وتقدم.

وينطبق الشيء ذاته على تعبير «سكان شمال أفريقيا» وهو تعبير غامض (لعله: دبلوماسي!). فمن هم هؤلاء «السكان»؟ إلى أي جنس، أو قومية، ينتمون؟ هل هم مجرد «سكان» فقط، أم أن لهم جذوراً وأعراقاً بكل نتائج هذا الجذور والأعراق؟ لقد كانوا يسمَّوْن في فترات من التاريخ باسم «اللوبيين» أو «الليبيين»، كما سُمُّوا في فترات أخرى باسم «البربر»، ويدعو بعض المتحمسين هذه الأيام إلى اسم «الأمازيغيين»[1] عَلَماً مميزاً لهؤلاء «السكان»، تسمية عامة

(1) من هؤلاء، على سبيل المثال، الأستاذ محمد شفيق (عضو الأكاديمية الملكية المغربية في الرباط) وهو من يأتي الاستشهاد ببعض أقواله في كتابه (لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرناً من تاريخ الأمازيغيين)، وهو كتاب فيه، وله، وعليه، الشيء الكثير. وقد تجر حماسة الأستاذ شفيق في كثير من المواطن في كتابه هذا، وغيره من مؤلفاته، إلى منزلقات كنا نربأ به عنها، إلى جانب استنتاجاته الخاطئة لغلط مقدماته. لكنه ـ رغم كل شيء ـ يظل أكثر دعاة الأمازيغية (البربرية) في المجال الثقافي معقولية.

وقد نتجت كلمة «أمازيغ» (وجمعها: إمازيغن) عن طريق طويل من التطورات والتقلبات والصيغ في مختلف الألسن والكتابات. وفسرت بمعانٍ كثيرة، =

تدخل في نطاقها أسماء لا تحصى ولا تعد من القبائل والبطون والجماعات، تكبر وتصغر حسب الأحوال. لكنني شخصياً أرى أن التسمية الصحيحة، إن كان ولا بد، هي «عرب شمال أفريقيا» ـ أسوة بـ «عرب الشام» و«عرب الجزيرة» و«عرب الرافدين» و«عرب وادي النيل». وأية تسمية أخرى إنما تكون من باب الرُّخصة ـ إذا افترضنا حسن النية ـ أو هي تدخل في مجال الدعوة الشعوبية التي يؤرث نارها الاستعمار، قديمه وجديده، والمغرضون، مضلَّلين (بفتح اللام الأولى وتشديدها) أو مضلِّلين (بكسر اللام وتشديدها أيضاً).

هذه المقدمة الصغيرة كانت ضرورية للدخول في موضوع هذه المداخلة: «المحافظة على الكيان.. ثقافيّاً». وسيقتصر حديثي على لمحات، في هذا الباب، في التاريخ القديم.. أي ما قبل الإسلام.

وبداية فإنه لا بد من توكيد حقيقة، أصبحت مسلَّمة، هي حقيقة أن العناصر البشرية الأولى في (شمال أفريقيا) تنتمي بأقوى الوشائج إلى نفس المجموعات البشرية التي عاشت في وادي النيل، كما تتصل، منذ بدايات الإنسان الحجري القديم، بقاطني فلسطين وبلاد

= أوضحها وأهمها: الحُرّ، الشريف، القوي. وجذرها «م ز غ»، وفي التارقية «م ش ك». وهذه هي العربية «م س ك» وأصلها: المَسْك = الجِلْد. وبتطور الدلالة عنت القوة (قارن: الجَلود، الجَلادة، التجلُّد.. من «جلد») ومنها: التماسك. ومقلوبها: «سمك» ومنها: السماكة (الغِلظ) والسماك: المرتفع (قارن: السماكان = السماء).. الخ. وفي الأكادية: «مشكو» = جِلْد، جَلَد، قوة.

الشام[1]. تدل على هذا بقايا هذا الإنسان وآثاره مما لا مجال للخوض في تفاصيله في هذه العجالة. أما في التاريخ المسجل فإن صلة «اللوبيين»[2] بوادي النيل معروفة جداً. كذلك معروفة أيضاً هجرات عرب ساحل الشام (الكنعانيين) إلى الشمال الأفريقي، ليس فقط تلك الهجرات التي أسست المدن الكنعانية، بل قبلها بكثير. وكما كانت «الهجرات الجماعية» تأتي من المشرق غرباً فإنها كانت تمضي من المغرب شرقاً. حدث هذا في أثناء ما يعرف باسم «الجفاف العظيم» منذ حوالي عشرين ألف سنة، حين هاجر أهل الصحراء إلى وادي النيل، كما حدث ما بين القرنين الثالث عشر والثاني عشر ق.م. في دفعات «مغربية» نحو الوادي. ثم توالت الهجرات، وتبودلت، غرباً وشرقاً، مما أدى إلى «اندماج» بين القبائل والجماعات نشأت عنه هذه «الوحدة» الملاحَظة في مجال

---

(1) ينظر في هذا الباب مؤلف الأستاذ «مكابيرني» (العصر الحجري في شمال أفريقيا) The Stone Age in North Africa ومؤلفات الأستاذ بيتري F. Petrie وكذلك الأستاذ «سيرجي» (جنس البحر المتوسط) Sergi; The Mediterranean Race.

(2) في المصادر اليونانية Lybu وفي اللاتينية Libu. وأقدم التسجيلات لهذا الاسم كانت في الكتابات الهيروغليفية المصرية في صورة «ر ب و» RBW ـ بحرف الراء بدلاً من اللام، وهو الأصل الصحيح. وعنت عند المصريين القدماء: البدو، أهل الصحراء، الذين لا يعيشون في المدن والقرى (حسب ترجمة شامبليون الأولى). وأطلقت على مجموعة قبائل كثيرة تجمعها هذه التسمية. والأرجح أنه كانت ثمة همزة (أو عين) قبل الراء سقطت بمرور التاريخ وتطور اللغة المصرية في بعض مراحلها. فالأصل الأصيل هو «أ ر ب و» أو «ع ر ب و» مما يطابق «عرب»/ «أعراب» = أهل البداوة.

الحضارة والثقافة، وبخاصة في مجال الديانة واللغة. وعلى هذا الأساس فإن الحديث عن «مشرقية» المغرب (الشمال الأفريقي) يحمل في الوقت نفسه معنى «مغربية» المشرق.

على أن صورة هذا الاندماج تبدو أوضح ما تكون حين تأسست المراكز الحضارية الثابتة على طول ساحل الشمال الأفريقي التي يقال إن «بني كنعان»[1] هم الذين أسسوها منذ أوائل الألف الأولى قبل الميلاد (قرطاج، قرته، أويا، لبدة، صبراته.. الخ)[2] وهي مراكز

---

(1) تأثيلها «ب ن (و) ك ن ع» أي: أهل الساحل (ساحل الشام) المنخفض، والألف والنون في «كنعان» زائدتان. وقد سقطت العين والنون في اللسان الإغريقي فصارت «ب ن (و) ك» وبالإبدال تحولت إلى «پنك»/ «فنك». والعجيب أن تعود إلى العربية المعاصرة في صورة «فينيقيا»/ «الفينيقيون» اتّباعاً للنطق الأوروبي، وهو خطأ فادح. كذلك الأمر في تعبير «البونيقيون» و«البونيقية» ـ بل أحياناً ـ البونيون» و«البونية» ـ والمعني «بنو كنعان» الذين استقروا في شمال أفريقيا وازدهرت بهم حضارة «قرطاج».
لقد سمّى القديس أوغسطين أهل قرطاج باسم «بني كنعان» ولغتهم «الكنعانية» (وتذكر التوراة أن العبرية كانت تسمى: لشون كنعان ـ أي لغة بني كنعان، إذ هي فرع منها ليس غيرا). وسمي حنون القرطاجي قومه في تسجيل رحلته إلى شواطىء غرب أفريقيا باسم «بني كنعان»، وكذلك وردت التسمية في اللوحة المكتشفة في البرازيل تسجيلاً لوصول بحارة قرطاج إلى أمريكا الجنوبية (انظر: عبد العزيز بن عبد الله؛ تطور الفكر واللغة في المغرب الحديث، ص 228).
والخلاصة أن تعبيرات «فينيقي» و«بونيقي» و«بوني» ونحوها ليست إلا تحريفات وتحويرات لـ «بني كنعان» أو «بني كنع» (= كنعاني). ومحاولات تبرير اختلاف التسميات باختلاف العصور أو المكان والزمان محاولات غير علمية وهي تخفي من ورائها أهدافاً وغاياتٍ أخرى لا تخفى على الناظر.

(2) قرطاج = قرت حدش = القرية الحديثة. قرته (وتقرأ «سرته» أحياناً نطقاً =

تفاعل فيها عرب المشرق وعرب المغرب، تماماً مثلما حدث حين جاء عرب المشرق مرة أخرى حاملين راية الإسلام لتحرير الشمال الأفريقي من السيطرة الرومية وتأسست «القيروان»[1] ثم لحقتها أخواتها من بعد، وعادت اللحمة من جديد بين المشرق والمغرب.

قال موسى بن نصير عندما سأله سليمان بن عبد الملك عن (البربر): «هم أشبه العجم بالعرب» (بن سلامة، ص68). وهذا ما لاحظه الجغرافي الأشهر «سترابون» حين تحدث عن قبيلة «الغيتولي» (جدالة/ جديلة) فقال: «وهم في جوانب معيشتهم كالعرب الرحل. وخيول كلا الفريقين وأبقارهم ذوات رقاب أطول من سواها في البلاد الأخرى. ويمارس ملوكهم تربية الخيول بشغف لا نظير له حتى أن عدد الأمهار ليبلغ كل عام مائة ألف مهر» (مقدمة «الدفاع»، ص18) وينبغي ألا ننسى أن قبيلة «الغيتولي» هذه هي التي ينتمي إليها

= لـ Certa) = القرية ـ أي المدينة. أويا (طرابلس الغرب) عند ابن خرداذبة: أويات = الميناء، الملجأ (من البحر) = أوى، يأوي، مأوى. صبراته (المعنى الحرفي: مخزن القمح). عربيتها: صبرة، صبرت ـ كما وردت في تواريخ الفتح (مدينة غرب طرابلس بحوالي 70 كم). مكونة من:

1 ـ «صا» = مخزن، حصن، قلعة. يجمع في العربية على «صياصي» = قلاع، حصون.

2 ـ «بر» = قمح. العربية: بُرّ.

3 ـ «ت» = تاء التأنيث في الكنعانية والعربية.

(1) فسر بعض الباحثين اسم (القيروان) بأنه من الفارسية «كروان» بمعنى قافلة. وهذا لا يستقيم، إذ كانت القيروان محل استقرار وليست موطن رحيل. وواضح أنها من الجذر «ق ر» ومنه: القرار، الاستقرار، القرية. . الخ.

الأديب الرائع «أبوليوس» المداوري[1] ـ وهو الذي سيلي الحديث عنه ـ فليس عجيباً أن تكون له طباع العربي الفائرة، وأن يشير بالتحديد إلى بلاد العرب في مؤلفيه (الدفاع) و(تحولات الجحش الذهبي) فنراه يشيد بها وبمنتجاتها من منظفات الأسنان والعطور الفواحة وينشد فيها الشعر أيضاً.

وحين يتحدث الشاعر اللاتيني «سيليوس إيتالكوس» عن جيش «حن ـ بعل» (هانبال) فإنه يذكر المقاتلين (الليبيين ـ كما يسميهم) بالاسم منسوباً كل منهم إلى قبيلته أو موطنه، ويسرد أقوالهم وأفعالهم. وهو يدعو «حن ـ بعل» باسم «الليبي»، «القرطاجي»، «الصوري» (نسبة إلى مدينة «صور» على ساحل الشام). وهذا ما يفعله «الوقيان السميساطي» في كتابه (محاورات الأموات). ويعدد «إيتالكوس» الآلهة (الليبية) بالاسم، ويصفها، وهي آلهة مشرقية/ مغربية (من مثل: أنت = نيث، أمون = همون/ حمون، بعل.. الخ) ويشير إلى طقوس العبادة والقربان، والعادات والتقاليد،

(1) تعرف الآن في صورة «مداوراش» ـ وهي بلد عثمان سعدي كما كانت مسقط رأس أبوليوس. مدينة في شرقي الجزائر. وهذا النطق، فيما نرى، يعود إلى اللاتينية Medauras، وتكتب أحياناً Medaura إذ السين في الصيغة الأولى زائدة قلبت إلى شين. ونذهب إلى أن الجذر هو «در» والميم في بداية الاسم هي ميم المكان، مزيدة. ومن الجذر العروبي العربي (در) تأتي: الديرة، الدار، بمعنى: المقر، السكن، البيت، وتسمى بها المواقع والمدن والقرى. (قارن مثلاً: دار السلام/ الدار البيضاء). فمن الجذر (در) كانت «مدورة» (مداورة) ـ وقارن العربية: مدور/ مدار. سميت في اللاتينية «مداوراس» وصارت اليوم «مداوراش».

والكهنة وسدنة المعابد، وكلها تصب في مجرى عروبي واحد (انظر للكاتب: بحثاً عن فرعون العربي، ص273 ـ 300).

لقد كانت الحرب التي شنتها روما على قرطاجة مدًى طويلاً من الزمان صدام حضارتين، حضارة عربية/ عروبية تجمع المشرق والمغرب.. ساحل الشام والشمال الأفريقي، لا فرق بين هذا وذاك، تدافع عن وجودها واستمراريتها. وحضارة أوروبية تحاول السيطرة على حوض البحر المتوسط كله بكل قوة وبأية وسيلة. نفس الصراع الذي شاهدناه في (الحروب الصليبية)، وفي (الهجمة الاستعمارية) في العصر الحديث، وفي (الاستعمار الجديد) أيامنا هذه.

الملاحظة الجديرة بالاهتمام هنا هي أن عرب الشمال الأفريقي قاوموا بضراوة وعنف المستعمر الأوروبي منذ القديم (ثورة «أدكران» ملك برقة ضد اليونان، حروب «يوغرطة» و«يوبا»، ثورة «تاكفاريناس» ضد الرومان، مقاومة «كباون» الطرابلسي للوندال والبيزنطيين معاً.. الخ). ولكل هذه المقاومة والحروب مواقع مشهورة، ناهيك بمعارك «حن ـ بعل» ومن سبقه ومن لحقه من أهل قرطاجة، وهي مروية ومسجلة بتفصيل كبير (دائماً من جانب الخصم ـ للأسف الشديد). ولكننا لم نعرف عن «مقاومة» للعرب الكنعانيين حين قدموا من الشاطىء الشرقي للبحر المتوسط إلى شاطئه الجنوبي. بل كان هناك تعايش وتلاحم ومودة، واشتراك في الصراع ضد الخصم التقليدي، اشتراكاً عملياً كاملاً. وهو ما ينطبق على

عرب الجزيرة حين جاءوا برسالة الإسلام، ولقد كفانا الدكتور عثمان سعدي مؤونة الرد على الذين ضخموا من (مقاومة) «الكاهنة» و«كسيلا». وحاولوا الإيهام بأن (البربر) تعددت «ثوراتهم» ضد العرب ولم يقر لهم قرارا[1]. فإذا ما سجل الكاتبون بعض الحركات

---

(1) انظر كتابه (عروبة الجزائر عبر التاريخ، ص26 ـ 31). وفيه يدحض الأراجيف التي دارت حول القائد «كسيلا» والملكة «داهية» الملقبة بالكاهنة. أما كسيلا فكان قد أسلم غير أن عقبة بن نافع أخطأ في معاملته بأن جعله يسلخ الحيوان المذبوح مع السالخين، وهو الزعيم الكبير والسالخون غلمانه وعبيده، وزاد الطين بلة باستفزازه قبيلة أوربة التي أسلمت بإسلام كسيلا، دونما سبب. فثار كسيلا لكرامته وثارت معه قبيلته. كانت ثورة كسيلا موجهة ضد عقبة بن نافع شخصياً، حتى قتله. وحين دخل القيروان منتصراً لم يمسسها بسوء، وظل فيها خمس سنوات لم يؤذ أحداً من المسلمين، عرباً كانوا أم بربراً، حتى خرج منها بمجيء زهير بن قيس البلوي الذي قتله في معركة ممس، وانتهت المسألة.

أما الكاهنة داهية فقد كانت ملكة عظيمة بلغت من العمر عِتِياً، تصورت أن العرب جاءوا ـ كما جاء الرومان من قبل ـ مستعمرين غاصبين فحاربتهم على هذا الأساس في بداية الأمر، ثم ما لبثت حماستها لقتالهم أن خبت حين احتكت بهم وعرفتهم على حقيقتهم بعد أن أسرت خالد بن يزيد العبسي وثمانين من المسلمين، وعندما حدثتهم وسألتهم عن دينهم وعن جنسهم اكتشفت فيهم أشياء أحدثت صراعات نفسية في أعماقها، وتأثرت بإعجابها بالعرب من خلال ما عرفته من هؤلاء الأسرى، فأطلقت الثمانين أسيراً جميعاً واحتفظت بخالد بن يزيد العبسي وقررت أن توكل له تربية ولديها بل وقامت بتبنّي خالد بن يزيد وفقاً لشعائر دينها (كما يروي ابن عذارى). ويجمع المؤرخون على أنه ما كادت الكاهنة تعلم بوصول حسان (ابن النعمان) بجيشه إلى أفريقيا حتى رحلت من جبال الأوراس بعد أن أوصت خالد بن يزيد أن يصحب ولديها ويستأمن لهما عند حسان فأمنهما. أما هي فقررت أن تقاتل حتى الموت ـ باعتبارها ملكة لا ترضى بالاستسلام. وأما ولداها فقد استقبلهما حسان ابن النعمان خير استقبال وعقد لهما على قومهما ـ كما يقرر ابن خلدون. =

هنا وهناك فإن مبعثها لم يكن رفض عرب شمال أفريقيا لعرب

= هذه هي القضية ببساطة في «ثورتي» كسيلا والكاهنة، موقف شخصي محض، وبواعث ذاتية. يثور الأول لكرامته الجريحة بسبب خطأ قائد فذ هو عقبة بن نافع (وخطأ العظيم عظيم) فيصر على الانتقام منه شخصياً ولا يؤذي سواه من المسلمين. وتقاوم الثانية لجهلها بشأن العرب المسلمين وبدينهم، ولأنها ملكة ترفض الضيم، من أية جهة كان، ثم تختم بتسليم ولديها (وهما رجلان ليسا طفلين صغيرين) إلى «أعدائها»!

ومن المؤسف أن أستاذاً فاضلاً كالأستاذ محمد شفيق (لمحة. . ص 34). يقول عن (الأمازيغيين والفتح الإسلامي):

«بعدما يكون المرء قد اطلع على ردود الفعل التي كانت تصدر قبل الإسلام عن البربر كلما هوجموا في عقر دارهم يكون قد أدرك الأسباب التي من أجلها لم تفتح (أفريقيا الشمالية) كاملة للدين المحمدي [وليس: الإسلام!] إلا بعد لأي وعناء. كان من الطبيعي أن ينظر الأمازيغيون إلى الفاتحين الأول نظرة المغزو للغازي، لا سيما أن العرب كانوا يطرقون الأبواب بقضهم وقضيضهم [وهذا غير صحيح إطلاقاً في الفتوح الأولى] مسلحين مستعدين للقتال [ضد الحاميات البيزنطية بالقطع] ظاهري الرغبة في السبي والغنم [لم نعرف عن العرب الفاتحين أنهم «سبوا» البربريات أو غنموا من البربر]. فلا غرابة، والحالة تلك أن ينهض الأهالي لرد ما يرونه هجوماً استعمارياً من النوع الذي كان لهم به سابق عهد. . . واستمر الوضع قرناً كاملاً، أي من عهد الغزوات الأولى التي كانت تنطلق من مصر إلى (معركة الأشراف) فمعركة (بكدورة) اللتين حسمتا النزاع، وخلصتا المغرب نهائياً من النفوذ السياسي المشرقي [!!]. ومن هذا المنظور يفهم دور كل من كسيلة في مقاومته [!] عقبة بن نافع، وداهية (التي لقبها العرب بالكاهنة) في تصديها [!] لجيوش [!] حسان بن النعمان، وميسرة ثم عبد الحميد الزناتي في مواجهتهما للجيش الأموي العرمرم [!]. . . إلى آخر ما يقوله.

الغريب أن يتناسى الأستاذ شفيق وحدة الفرعين في فتح الأندلس، وينسى أن اسمي «ميسرة» و«عبد الحميد الزناتي» اسمان عربيان/ كما هو اسم محمد شفيق! ولقد كانت القبائل العربية في الجزيرة تتقاتل وتتناحر، في حروب طويلة مريرة، ولم يقل أحد إن السبب كان عنصرياً أو عرقياً. الأستاذ شفيق يتفق مع الدكتور=

الجزيرة ورسالتهم، بل كان في الواقع ذا بواعث سياسية مصلحية، أو بواعث طائفية دينية حين انتشر الإسلام وتعددت فرقه.

يقول البشير بن سلامة: «إننا لا نعرف في تاريخ هذه البلاد انسجاماً آخر من قبيل انسجام الأفارقة مع العرب غير الانسجام الكبير الذي عرفه الفينيقيون عندما أسسوا قرطاج مع أصيلي هذه البلاد... إن النتائج العظيمة التي حصلت عليها قرطاج من إشعاع وعظمة وقوة، وهي الشبيهة بالنتائج التي حصلت عليها القيروان مع الأغالبة، والمهدية مع الفاطميين، وتونس مع الحفصيين، لتدل على أن انصهاراً كبيراً وقع مع الفينيقيين والأفارقة أحال هذه الحضارة إلى حضارة نوعية هي الحضارة البونيقية... وهذا يدل على أن سكان هذه الأرض أقرب إلى الشرق في مزاجهم وعاداتهم وطباعهم ولغاتهم منهم إلى الغرب. ولهذا فإن كلَّ قادم من الغرب اصطبغ حكمه الاستعمار وأحس أهل البلاد منه بالغربة» (بن سلامة، ص71).

في التسجيل الشهير لرحلة «حنن» (حنان/ حنون) التي طاف فيها ساحل القارة الأفريقية الغربي حتى بلغ الكاميرون، تقول الفقرة الأولى منه:

= سعدي في سبب المقاومة (الجهل بدافع الفتح الإسلامي وتكوين العرب) ولكنه يضع تفسيرات ومبالغات وتعبيرات تنبع من مصادر فرنسية معروفة. وهذا أهون ما يمكن أن يقال!

(ملاحظة: الأقواس المضلعة [...] من إضافتنا تعليقاً سريعاً على ما يقوله الكاتب).

«قرر القرطاجيون أنه يجب على «حنن» الإبحار بعد مضيق هرقل (مضيق جبل طارق) وتأسيس مراكز «ليبية - فينيقية» (أي بربرية - قرطاجية، كما فسرها د. مهران) وقد أبحر ومعه خمس وستون سفينة مجهزة بالمجاديف، وكذلك ثلاثون ألف رجل وامرأة، فضلاً عن الطعام والشراب».

ويستخلص د. مهران أن الغرض من الرحلة إنما كان أساساً إنشاء مراكز (ليبية/ فينيقية = بربرية/ قرطاجية) على الساحل الغربي لأفريقيا «الأمر الذي يؤكد تداخل العنصرين البربري والفينيقي في العصر القرطاجي، واعتبارهما عنصرين اندمجا معاً، وحملا الصفة القرطاجية. . . وبالتالي فقد أصبحت العلاقات البربرية - الفينيقية سليمة للغاية في هذه المرحلة». (المغرب القديم، ص 228 - 231).

فلنسم ما كان: انسجاماً، أو تداخلاً، أو اندماجاً، أو أية تسمية أخرى مناسبة، في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. . وحديثها يطول. ولنهتم بالجانب الثقافي وحده، ولنكتف من هذا الجانب بموضوعين هما الأهم، فيما نرى، متغاضين عن بقية الجوانب الثقافية من فنون غناء وموسيقا وطراز ثياب ومعمار وأنماط نسيج، وعادات وتقاليد، وما إليها بسبيل. هذان الموضوعان هما: اللغة والدين - إذ هما عماد أية ثقافة في أي مجتمع كان.

يقرر عثمان سعدي في فصل بعنوان (الأصول العربية للثقافة الجزائرية):

«كان البربر ـ قبل تدمير قرطاج ـ يشكلون اللغة البونيقية، أي الفينيقية أو القرطاجية. وكانت هذه اللغة هي التي تسير بها دواوين وإدارات الممالك البربرية بما فيها مملكة (ماسيلة) نفسها التي كان على رأسها ماسنيسا، الأمر الذي جعل المؤرخين الأوروبيين، مثل غوستاف لوبون، يعتبرون أن اللغة البونيقية (الفينيقية) هي المصدر الذي اشتقت منه اللغة البربرية. بل إن المؤرخين يجمعون على أن التراث الفكري والديني القرطاجي قد انتقل إلى البربر واستمر حيّاً في الثقافة السائدة في المغرب وفي المجتمع البربري، مما يؤكد الأصل الواحد الذي ينحدر منه الفينيقيون والبربر، فالبربر ساميون، أي عرب قدماء... ويؤكد البربر أصلهم السامي القديم باستجابتهم العفوية لسائر العناصر السامية من الفينيقيين وحتى العرب» (عروبة الجزائر، ص 73).

ولقد عقد د. سعدي فصولاً في كتابه، على قصرها، بالغة الأهمية فيما يتصل بعروبة اللغة البربرية (=الأمازيغية) ولعله الوحيد الذي اهتم بهذا الجانب ودرسه دراسة مقارنة ليثبت أن البربرية ليست إلا فرعاً من العروبية الأولى شديدة الصلة بالعربية. ولو سار على نهجه طائفة من العلماء المتخصصين العارفين باللغات العروبية، قديمها خاصة، ولهجات العربية، لكانت النتيجة ردًّا جليًّا على المغرضين ودفعاً لهذا السيل العرم من الكتابات والدراسات والبحوث التي تصب في تيار فصل البربر عن العرب، باعتبار اختلاف اللغة المؤدي إلى اختلاف العنصرين، وهو محض وهم وخيال كاذب.

فإذا قيل إن البربرية المعاصرة «تأثرت» بالعربية، فما القول في ما يسمى «النقوش الليبية» القديمة، وهي نقوش يرجع بعضها إلى القرن الثالث قبل الميلاد، أي قبل مجيء العرب المسلمين بنحو ألف سنة، وهي تحمل أسماء وكلمات واضحة العروبة؟

أريد أن أقول ـ ببساطة ـ إن «محافظة» أهل الشمال الأفريقي في التاريخ القديم على «كيانهم» في مجال اللغة إنما كان حفاظاً على عروبتهم بالدرجة الأولى. وفي هذا المجال نورد ما يقرره محمد شفيق (لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرناً. . . ص 33) من أن الملك «سيفاكس»[1] المسايسولي (توفي سنة 203ق.م.) وهو أحد رموز مقاومة السيطرة الرومانية «كانت لغة الحياة اليومية والتخاطب في مملكته هي الأمازيغية، وكانت لغة المكتوبات الرسمية هي الفينيقية، وكانت لغة الثقافة هي اليونانية». ولعلنا نشرح هذا بالقول إن

(1) هل لاسم هذا المقاوم العنيد «سيفاكس» صلة باسم مدينة «صفاقس» التونسية المعروفة؟

ولقد درجنا على قراءة الاسم بالحرف اللاتيني Syfax ولعل الأصل هو Syfacus فإن كان الأمر كذلك فلا ريب في أن المقطع cus ـ زائدة لاتينية للنسبة والعلمية، أو الصفة. والجذر هو SYF وهو ذاته الاسم «البربرية» المعروف «سُوفْ» ويكثر استعماله في ليبيا (قارن سوف الحمودي، مثلاً) وقد يكون مكافئاً لـ «سيف» (اسم عربي قديم. قارن: سيف بن ذي يزن) بمعنى السلاح المعروف. وفي «البربري»: سوف = الوادي (قارن: سوف الجين ـ اسم واد في غربي ليبيا ما بين مصراته وبني وليد) وكذلك: الشاطىء. وفي العربية السبئية: «سف» = الوادي، مجرى ماء، شاطىء البحر. وفي العربية العدنانية: السِّيف = شاطىء البحر (قارن: سِيف عمان = ساحل عمان. وانظر مادة «سيف» في لسان العرب، لابن منظور).

الأمازيغية (= البربرية) كانت اللغة «الدارجة»، بينما كانت الفينيقية هي اللغة «الفصحى»، كما كانت اليونانية لغة الثقافة (كما هي الفرنسية في بعض الأقطار اليوم). فلا فرق بين الأمازيغية والفينيقية إلا في درجة الفصاحة. والأمر المثير فعلاً أن يرفض «سيفاكس» استعمال اللغة اللاتينية، ويقبل استعمال اليونانية. وهذا راجع بالطبع إلى أن اللاتينية كانت «لغة المستعمر» يومها، وهو ما لم تكنه اليونانية. لكن الأكثر إثارة أن نجد مسنسن (ماسنيسا)[1] الذي عرف

(1) يكتب الاسم بنون في آخره «م س ن س ن» وبدونها «م س ن س». وقد فسر تفسيرات متعددة، منها:

أ ـ الاسم مكون من ثلاثة مقاطع:

1 ـ «م س» = سيِّد. (عربيته: مز. مادة «مزز»).

2 ـ «ن» = نون الإضافة. (عربيتها «ل» للإضافة».

3 ـ «س ن» = ضمير الجمع الغائب المذكر (هم). وهي في المصرية القديمة، كما في السبئية، كذلك «س ن» = العربية «هن». والعربية «هن». والعربية «هن» تستعمل بدلاً من «هم» ـ كما في اللهجة اللبنانية المعاصرة ـ بتعاقب النون والميم (هن، أما هُنَّ ـ بتشديد النون ـ فهي لضمير الجمع الغائب المؤنث). وقد كان في اليمن القديمة لهجتان، إحداهما تسمى لهجة السين، والأخرى تسمى لهجة الهاء. الأولى تستعمل السين في الضمائر (مما يكافىء ما في البربرية والمصرية بالضبط) والثانية تستعمل الهاء التي ظهرت في اللهجة العدنانية/ المضرية التي نزل بها القرآن الكريم. وعلى هذا الأساس فإن عربية «مسنسن» (= سيدهم) هي «مِزِّلَهُمْ» (= مزهم) = مز + لِ + هم. أي سيدهم.

ب ـ الاسم مكون من مقطعين:

1 ـ «م س» = سيد. العربية: مز. =

بتعاونه مع الرومان ضد قرطاج وضد سيفاكس، سياسياً وعسكرياً، ينأى ثقافياً عن اللاتينية «وفي عهده انتشرت الثقافة البونية (البونيقية = الفينيقية) بين الأمازيغيين أكثر من ذي قبل، مع معاداته لقرطاجة» (نفس المصدر، ص 36). وهو حمل لقب «إقليد»[1]

= 2 ـ «ن س» = الشعب، القوم، الناس. فهو «مس + نس» (بدون نون في آخره). عربيته «مز الناس» = سيد الناس، زعيم القوم.. الخ.

ج ـ الاسم مكون من مقطعين:

1 ـ «م س» = ابن. في المصرية «م س» = ابن. وفي العربية مادتا «مشى» و«مسا» تفيدان الولادة.

2 ـ «ن س» = المَلِك، أو المُلْك. المصرية: «ن س(و)» = ملك. العربية «نشأ» = ملك (استعملت «ذو نشأ» بكثرة في أسماء ملوك اليمن القديمة، وكلمة «ذو» تعني «ابن» فيها كما تعني «صاحب»، «مالك»).

وعلى هذا تكافىء البربرية «مس نس» العربية «مشي/ مسي النشأ» المصرية «مس نسو». فإذا زيدت النون إلى اسم «مسنس» ليكون «مسنسن» فإن هذه النون كانت في اليمنية القديمة أداة للتعريف، ولا تزال آثارها في العربية العدنانية في مثل: عدن، عدنان/ ذيي، ذبيان/ شيب، شيبان.. الخ. ونجدها في: كنع، كنعان.

(1) أقليد، وأحياناً: إقليد = ملك. نجدها في لهجات البربرية المختلفة: أجليط، أجليض، أتشليط، أجليد. ونجدها في بعض النقوش اللوبية: ج ل ث، ج ل د. في السبئية (نقوش محرم بلقيس) نعثر عليها في شكل «ي ل ط» = ملك. والواضح أن اسم «جالوت» الذي ورد ذكره في القرآن الكريم، وهو الذي قتله داود، لم يكن إلا لقباً جذره «ج ل ت» في صورته الكنعانية. قال أبو الفداء عماد الدين بن إسماعيل في كتابه «المختصر في أخبار البشر» (دار المعرفة ـ بيروت ـ المجلد الأول، ص 97):

«وكان كل من ملك من بني كنعان يلقب جالوت، إلى أن قتل داود جالوت، آخر ملوكهم، وكان اسمه كلياد [جلعاد ـ حسب التوراة]. عن البيروني، ذكر ذلك في أواخر كتاب (الجواهر). فتفرقت بنو كنعان، وسار منهم طائفة إلى المغرب، =

- أي «الملك» بالأمازيغية. والمدهش أن يكون أشهر نقش لوبي عثر عليه في هيكل أقيم لمسنسن هذا في مدينة (دُقَّة) التونسية، خالياً من أي أثر لاتيني، فهو نقش مزدوج اللغة والحرف بين الفينيقية واللوبية. وحين نقرأه نجده عربي اللغة، استعملت فيه لهجتان عربيتان.. لا أكثر ولا أقل! ولهذا دلالته الواضحة التي ينبغي على الباحثين الجادين الالتفات إليها وتقديمها إلى عامة القراء والناس.

أما «يوغرطة»[1] (أواخر القرن الثاني ق.م.) وهو الذي يقام هذا

= وهم البربر».

وقد نرجع اسم «الأقليد» - والهمزة في بدايته سابقة مزيدة معروفة/ أو للتعريف، في البربرية والأصل «قليد» - إلى العربية «جلد»، والقاف المعقودة والجيم تتعاقبان، ومنها «الجَلُود = القوي، الصبور، المتحمل (قارن: «مسك» في الهامش السابق رقم (1) وصلتها بـ «مزغ»/ أمازيغ). كما قد ترجع إلى الجذر «سلط» (قارن اللهجات البربرية التي ذكرناها) ومنه العربية: «سَلِيط» = ملك، والسلطة والسلطان = المُلك. (العبرية: شليط).

والمثير أن لهذا اللقب صداه (أم هو أساسه؟) في ما عرف به أول ملوك «الهكسوس (= هوارة) في صيغته اليونانية «سليتس» Salitis، والسين في آخرها زائدة فهو «سلت» = سلط = شلط، جلد، جلط، جلض.

(1) هكذا اصطلح على كتابة الاسم، لكن الغين في الحقيقة قاف معقودة، والطاء إبدال للثاء المثلثة التي هي بدورها، في نطق الجبايلية والأوراس والشاوية، مبدلة عن التاء المثناة. والأصل هو «يقرتن» (Chaker; Textes... P.276) وهو اسم يدخل في ما أطلق عليه سليم شاكر (الأسماء المركبة Complexes Nomes) ضمن مجموعة أخرى من الأسماء البربرية العتيقة، تتكون من فعل + لاحقة ضمير مفعول به أو مضاف إليه شخصي (verbe+ affixe personnel regime). فاسم «يوغرطة» في الأصل هو «ي ق ر + ت ن» - حرفياً: يفوقهم، يسبقهم، يتجاوزهم، يزيد عنهم. أي «رئيسهم» أو «زعيمهم»، والمعنى: الرئيس، =

الملتقى باسمه، فهو أشهر من أن يعرَّف. فقد كان عداؤه للرومان عنيفاً بالغ العنف (كأنما هو يكفّر عن خطأ جده مسنسن) وهو كان من أشد المقاومين لسياسة روما العدوانية التوسعية، وهو صاحب القولة المشهورة: «روما! أيتها المدينة المعروضة للبيع! أنت هالكة لو تجدين مشترياً!».

وقد أسر الرومان الملك «يوغرطة»، نتيجة تخلي حليفه الموريتاني الملك «بوقوس» الأول عنه، وقتل في سجنه. بيد أننا نجد في خلفه (يوبا الأول) استمراراً للمقاومة؛ إذ ناصر «بومبيوس» ضد «يوليوس قيصر» أملاً في إضعاف روما، فلما انتصر الأخير على خصمه انتحر «يوبا» حتى لا يقع في يد أعدائه. ومن الطرائف التي تروى عنه أنه كان يحرم على الضباط الرومانيين لبس (البرنس الأحمر)[1] شعار ملكه، ورمز المقاومة، كأنه العلم المقدس يفتدى بالأرواح.

= الزعيم، القائد، أو حتى الملك.
المقطع الثاني في الاسم (ت ن) = «هم»، تطور عن «س ن» (=هن) وهو ضمير الجمع الغائب (انظر الهامش رقم (10) فيما سبق). أما المقطع الأول «ي ق ر» فإننا نجده في الكنعانية والمصرية القديمة «إ ق ر» بمعنى الاحترام والإجلال (المعنى البعيد = الثقل والرزانة). وفي العربية «وقر». و قّر الرجل: بجله. والتوقير: التعظيم والترزين، وفي القرآن الكريم ﴿وتُعَزِّرُوهُ وتوقِّرُوهُ﴾. وفيه ﴿مَا لَكُمْ لا تَرْجُونَ لله وَقَاراً﴾ أي ما لكم لا تخافون لله عظمة (اللسان: وقر). وبهذا فإن اسم «يوغرطة» يكافىء في أساسه (ي ق ر ت ن). العربية: وقُورُهُمْ. أي: مُوَقِّرُهُمْ ـ بمعنى: المبجّل، المعظّم/العظيم فيهم.

(1) حسبما يورده شفيق (لمحة... ص3) عن يوبا الأول. ويذكر د. مهران (المغرب القديم، ص 296) أنه «جاء بعد يوبا الثاني وجده=

وقد خلّف يوبا الأول صبياً صغيراً رباه الرومان وهيأوه للملك، وعينوه باسم «يوبا الثاني». ورغم أنه كان ـ من الناحية السياسية ـ أداة رومانية (وفي عهده كانت ثورة «تاكفاريناس») فإنه من الوجهة الثقافية كان «مستقلاً» عن روما. وهو كان يكتب باليونانية في التاريخ والجغرافيا والفلسفة والأدب وفقه اللغة المقارن، وكان ذا ذوق فني رفيع. ومن مؤلفاته كتابه المعنون «ليبيكا» عني فيه بتاريخ البربر. هذا ما يورده شفيق (ص 77)، أما د. مهران (المغرب القديم، ص 291 ـ 292) فيقول إنه بعد وفاة «يوغرطة» نصبت روما ملكاً يدعى «غودا»، وخلفه ابنه «هيمبسال» (سنة 88 ـ 60 ق.م.). «ومن المعروف أنه ألف كتاباً عن أفريقيا [الشمالية] باللغة البونية. وفي أكبر الظن أنه استمر في الخط الحضاري الذي بدأته أسرته». وليس ثمة ما يمنع أن يكون الملكان ـ هيمبسال ويوبا الثاني ـ قد كتب كل منهما كتاباً عن

= بطليموس والذي ظل يحكم في الفترة 33 ـ 40ق.م. ثم استدعاه الامبراطور غايوس كاليغولا (37 ـ 41م). وأعدمه لسبب غير معروف على رأي، ولأنه اجتذب انتباه الحاضرين بزيه الأرجواني اللون (الأحمر) في حفل رسمي في عام 40 للملاد، على رأي ثانٍ».

ويبدو أن هذا البرنس، أو الزي، الأحمر، الأرجواني كان فعلاً رمزاً لملوك الشمال الأفريقي، يغار منه أباطرة الرومان اللاتين. غير أن المدهش أن نجد امبراطوراً، غير لاتيني الأصل، بل ليبي المنشأ كنعاني الأرومة، هو الامبراطور «كَرَكَلاّ»، ابن سبتميوس سيفروس، يرتدي هذا الثوب الأحمر، وهو عُرِف باسمه بعد ذلك منسوباً إليه في التراث اللاتيني (كركلا) ونجده في العربية «قَرْقَل» كما ورد في هذه المادة في (لسان العرب)؛ ثوب بغير كمين، جمعه: قراقل، وهذا هو شكل البرنس بالضبط.

أفريقيا (= ليبيا = شمال أفريقيا). ولعله من اللافت للنظر حقاً أن يكتب «يوبا الثاني» ـ الملك المثقف ـ مؤلفاته باليونانية، وليس باللاتينية رغم تربيته في بلاط روما وأن يرتبط بالزواج من الأميرة «كليوباترة» ابنة الملكة الشهيرة «كليوباترة» آخر ملوك البطالمة في مصر. (مهران، ص 294). هذا هو حنين المغرب إلى المشرق، أوالعكس. كان منذ القديم وسيظل إلى أبد الآبدين!

إذا كان هذا هو موقف الملوك، وأمام أبصارهم جبروت روما وقوتها وهم مكبلون بالاتفاقيات السياسية المفروضة يدعمها الوجود العسكري، وقد حاولوا «المحافظة على الكيان» وعدم الخضوع خضوعاً مطلقاً للثقافة اللاتينية، فإن الأَوْلى أن تتخذ عامة الشعب موقفاً أكثر حفاظاً وأشد تمسكاً بهذا الكيان.

يقول د. مهران:

«كان العنصر الفينيقي، دونما ريب، هو العنصر السائد ثقافياً في المغرب. . . وليس أدل على قوة تأثير الثقافة المزدوجة من أن استخدام (البونية الجديدة) في النقوش قد استمر حتى القرن الثاني الميلادي، وأنه طوال نفس الفترة ظل لقب «شفيط»[1] مستخدماً على

(1) Suffette, Sufet. في المصرية القديمة «سفت» (= قوي، حاكم، رجل مهم) وفي الكنعانية «ث ف ط» (= قضى، حكم/قاض، حاكم/قضاء، حكم) ولا تزال في عامية لبنان حتى اليوم: «سفط». وفي العبرية: «شافاط» (فريحة، ملاحم، ص61). العربية: «سبط» = قوي، حسن القد، مستوٍ، كريم اليد، عزيز الأرومة، ولد الولد، أبو القبيلة، القبيلة ذاتها، وهذه صفات الحاكم على كل حال.

الأقل في ثلاثين مدينة مختلفة من أقصى المنطقة إلى أقصاها ـ من (وليلي) في غربي مراكش إلى (لبدة) في ليبيا».

ويضيف:

«ولعل ما تجدر الإشارة إليه أن هناك قدراً من الوحدة الثقافية الظاهرة في كل أنحاء المغرب، يؤكدها الخط الليبي المبهم[1] وقد ظهر هذا الخط في القرن الثاني قبل الميلاد[2]، وعندما استخدم في

---

(1) لا ندري على أي أساس وصف الدكتور مهران هذا الخط الليبي بأنه «مبهم» وهو المقروء في قديمه، ومعاصره عند التوارق (خط التفناق). وهو يضيف: «وقد فشلت محاولة تفسير الخط الليبي مع ذلك الخط الذي يستخدمه الطوارق في الأزمنة الحديثة» (نفس المصدر، ص 288). وهذا قول غير علمي وغير صحيح، تنقصه الدقة والضبط. فقلم التوارق يقارن بسهولة بالقلم الليبي القديم (وهو يسمى النوميدي ـ كذلك) بل جرت مقارنات مع أقلام عروبية قديمة أخرى، كالقلم الثمودي والصَّفَوي والمسند، والقلم الكنعاني (انظر: سعدي، ص42 ـ وبن عبد الله، ص229). كلا.. بل إن محمد شفيق ذاته «يعترف» بالشبه الملحوظ في الأشكال ما بين حروف «التفناق» القديمة والتارقية وبين حروف الحِمْيَرِيِّين، أي قلم المسند (لمحة... ص 20).

(2) ينسب وضع الخط الليبي القديم إلى الملك «مسنساً»، اختراعاً أو تقليداً للخط الكنعاني. وهذا جائز؛ فنحن نعلم مثلاً أن الحروف البلغارية المستعملة اليوم كانت من «وضع» راهبين أرادا أن تكون للبلغار حروف تلائم لغتهم، لكنها لم تخرج عن الحروف الروسية، المنقولة بدورها عن الحرف اليوناني، إلا في حروف قليلة شُكِّلت بحيث تؤدي النطق المطلوب. وهذا ما فعله مصطفى كمال أتاتورك حين استبدل الحرف اللاتيني بالحرف العربي، و«ابتدع» رموزاً وإشارات أضافها إلى الحروف اللاتينية لتؤدي النطق التركي الطوراني.
لعل «مسنساً» فعل مثل هذا، أو لعله «اعتمد» حروفاً شاعت، متطورة عن القلم الكنعاني، واتخذها أداة رسمية للكتابة.

نقشين في (دُقَّة) ثم استخدم بعد ذلك في العصر الروماني على لوحات ـ ربما تقليداً للعادة البونية ـ وقد عثر على عدد من هذه اللوحات في مراكش وعلى الحدود الجزائرية/ التونسية وفي ليبيا. . . واستخدمت صيغة من البونية في الحديث ظلت واسعة الانتشار في العصر الروماني المتأخر» «المغرب القديم، ص 287 ـ 289).

ويقول محمد شفيق متحدثاً عن (مفعول المثاقفة):

«لأمر ما كان الرومان يفرقون في التسمية بين الفينيقيين الأصلاء [في بلاد الشام] والبونيين والأفارقة. إن السبب في نظر المختصين هو أن الجاليات الفينيقية التي استوطنت المواقع الساحلية على ضفة البحر المتوسط من برقة إلى طنجة وعلى جزء من شاطىء المحيط الأطلسي وحولتها إلى مراكز تجارية، اختلطت شيئاً فشيئاً بالأهالي الأمازيغيين ـ بحكم التعامل السلمي الموصول على مدى قرون والمتجرد عن كل تعصب ديني. . . البونيون إذن جيل من الناس امتزجت فيهم الشخصية الأمازيغية بالشخصية الفينيقية امتزاجاً بطيئاً هادئاً، بما تحمله كل واحدة منهما من مميزات، فكان لذلك انعكاسات على ثقافة قرطاجة وغيرها من المدن الساحلية والقريبة من الساحل». (لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرناً. . . ص 73).

فلنسم هذه اللغة المشتركة: اللغة البونية، أو اللغة البونيقية، أو حتى الأمازيغية/ الليبية/ البربرية ـ فهذه كلها تسميات منشأها العصور، أو المشارب، أو الترجمات، أو الاصطلاح. ولا جدال في أن هذه اللغة المشتركة ـ وطبيعي أن تتنوع مستوىً ولهجاتٍ

ـ تنبع من مصدر عروبي واحد وتلتقي في أصل واحد تبين الدراسة الجادة المتأنية حقيقته التي قد تغمض في البداية وعندالنظرة العجلى، أو نتيجة الهوى المستحكم. وقد تمكنت هذه اللغة ـ كما رأينا ـ من البلاط الملكي في مختلف العهود ومتباين المواقع. ويروى نبأ طريف عن شقيقة الأمبراطور الليبي «سبتميوس سيفروس» (= سبط الصوري) الذي اعتلى عرش روما (211 ـ 193م) وكان محامياً، في بداية حياته، شهيراً وخطيباً ـ باللاتينية ـ مفوّهاً في مجلس الشيوخ؛ إذ استدعى شقيقته إلى روما بعد أن أصبح أمبراطوراً فيها، لكنه ما لبث أن أعادها إلى لبدة ـ موطنه ـ لأنها كانت تتحدث اللغة الليبية فقط ولم تكن تحسن الحديث باللاتينية! فإذا كان هذا حال بيت في لبدة من أكبر بيوتها فما بالك ببقية البيوت وعامة الناس؟ إن هذا يثبت ـ بشكل قاطع ـ أن اللغة التي كانت مستعملة في لبدة (مثلها في ذلك مثل بقية المدن والقرى على طول شمال أفريقيا) لم تكن اللاتينية التي اقتصر استعمالها على الدواوين والأمور الإدارية والسياسية. ثم سَمِّ هذه اللغة ما شئت!

لقد كانت اللغة الوسيلة الأولى من وسائل المقاومة الثقافية للاستعمار الروماني، والمحافظة على الكيان، ورفض الذوبان في «الآخر» ـ ذاك القادم من الساحل الشمالي للبحر الأبيض المتوسط.

وإذا كانت بعض المفردات اللاتينية (وكثير منها يرجع إلى الإتروسكية التي سادت في إيطاليا قبل ظهور اللاتين، وهي لغة لا

صلة بما يسمى اللغات الهندية - الأوروبية، وأرجح الأقوال أنها خليط من الكنعانية والليبية القديمتين) إذا كانت بعض هذه المفردات وجدت سبيلها إلى لغة الشمال الأفريقي، فإن عدداً كبيراً جداً من ألفاظ هذه اللغة دخل اللاتينية وأصبح من صلبها[1]. وهو ما يعني أن لغة الشمال الأفريقي، منذ القديم، كانت من القوة بحيث أثرت في لغة المستعمر ذاته. وبدلاً من أن تكتفي بموقف الدفاع نجدها تتخذ موقف الهجوم. وهذا مبحث طريف مثير لعله يجد من يتابعه ويتقصاه فيلقى فيه نفعاً كبيراً، ويجلي حقيقة غطى عليها الزمن والهوى والغرض.

لقد أسهم الكتاب والأدباء والشعراء ذوو الأصول الشمال - أفريقية إسهاماً ملحوظاً في إثراء اللغة اللاتينية بعدد كبير جداً من المفردات والتعبيرات والاصطلاحات من لغتهم، ونذكر منهم هنا: تيرنس، ومينكوس فيليكس، وتيرتوليان، والقديس أوغسطين، وأبوليوس. ويقف الأخير قمة شامخة وحده، ليس فقط من حيث أثره الأدبي العميق ولا تفرده بميزات قلما توفرت لنظير له، ولكن أيضاً من حيث اعتزازه بأهله وقومه والإشادة ببلاده ووطنه.

---

(1) نضرب لهذا مثلاً aesculus (شجرة القرو) من esca، وهي في البربرية «إسك» isk وكلمة faba (فول) ومنه الفرنسية five والإنكليزية bean، وفي البربرية «باو» bau وجمعها «إباون» ibaun. وهناك equus (حصان) وهي في البربرية «إيقس». وهناك مفردات أخرى كثيرة لها مجال آخر من الدراسة. (انظر: Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine - في مواطن متفرقة).

يقول أبوليوس في (دفاعه) وهو يرد على شنأ خصمه:

«أما بالنسبة لبلدي ومسقط رأسي وتبيانك أنها تقع على تخوم نوميديا وغايتوليا من كتابات لي اعترفت فيها... بأنني نصف نوميدي ونصف غايتولي، فإنني لا أرى ما يوجب علي الخجل منه في هذا الباب أكثر من أن يفعل قورش الأكبر إذ جاء من أرومة خليطة وكان نصف ميدي ونصف فارسي... ولست أقول هذا لأنني أخجل بحال من الأحوال من موطني». (مقدمة الدفاع ـ ص 17).

إنه ـ في اعتزازه بنفسه ـ لا يجد شبيهاً له إلا الملك «قورش الأكبر»، ويقول هذا أمام محكمة رومانية وقضاة رومان، في أزهى عصور طغيان روما!

امتازت كتابات أبوليوس بطابعها المغربي بسبب اعتمادها على الفكر المشرقي، المصري والفينيقي واليوناني، وكان معجباً أشد الإعجاب بالآلهة الشرقية مثل «إيزيس»[1] إلهة قدماء المصريين وغيرها وكانت «إيزيس» هي راعيته وهي التي خلصته من تحوله الفظيع إلى جحش حين حاول معرفة أسرار السحر.

وتظهر مشرقية «أبوليوس» ـ أو مغربيته، سيّان ـ في سلوكه،

(1) الصيغة اليونانية السارية لاسم الربة المصرية «است»، «ست» ـ ومعنى الاسم يفيد: القعود، الجلوس، الكرسي، العرش، التمكن. عربيته في مادتي «أست» و«سته». وتفيد المصرية «ست»: المرأة الجليلة، المعبودة، السيدة. عربيتها: «سِتّ»!

وأفكاره، وأسلوبه، وشخصياته، في مختلف أعماله الأدبية[1]. أما في اتجاهه السياسي فقد عبر عن موقفه بوضوح في مؤلفه «الأزاهير» حين أبدى حبه للزعيم «سيفاكس» دون الإشارة إلى «مسنسا»، إذ كان الأول رمز مقاومة سيطرة روما وكان الثاني مثال الخضوع لها والتعاون معها.

لقد ولد «أبوليوس» في مدينة (مداورش) بالشرق الجزائري، وبها درس في بدايته، ثم جاء إلى قرطاجة لينهل من علوم جامعتها، وسافر إلى أثينا ليزداد معرفة بفلسفة اليونان ـ والأفلاطونية خاصة ـ وحل «أويا» (طرابلس) ليتزوج فيها وينجب ابناً، وليحاضر في مجالسها، ويكتب «دفاعه». وفي طرابلس كانت هناك فكرة إقامة تمثال له، كما كانت في قرطاج، وفي مسقط رأسه (مداورش). ونال من التمجيد والتقدير ما لم ينله سواه. ولم لا؟ ألم يكن يمثل (الوحدة المغاربية)؟ ألم يكن رمز المقاومة الثقافية ضد سطوة الرومان؟ ألم يكن يمثل الكبرياء العروبية رغم الاحتلال والقهر؟

---

(1) ترجم الكاتب ثلاثة من مؤلفات أبوليوس الباقية، ونشرت في طرابلس الغرب، مع مقدمات وتحقيقات وتعليقات، وهي:

1 ـ الدفاع Apologia (نشرت باسم «دفاع صبراته»).

2 ـ التحولات، أو الجحش الذهبي Metamorphoses نشرت باسم «تحولات الجحش الذهبي»).

3 ـ «الأزاهير» Florides.

يقول عثمان سعدي في تحليله لشخصية أبوليوس وقصته العجيبة (تحولات الجحش الذهبي):

«هل كان يرمز الجحش الذهبي إليه هو، كإنسان نوميدي (مغربي) فرض عليه الرومان إلاّ أن ينسلخ من جلده الشرقي، السامي (العربي القديم) ويلبس ثوب حيوان، ويتخذ هيئة الحيوان، أي أن يمارس ثقافة المستعمر؟ هل يرمز بإيزيس إلى أن ثقافة الشرق التي حاول الرومان منع النوميديين من ممارستها، هي القادرة وحدها على إعادتهم إلى هيئتهم البشرية، أي إلى أصالتهم، أي أن يكون ثقافياً هو نفسه وليس مسخاً لغيره كما يريد ذلك المستعمرون؟ إنها احتمالات ممكنة بالنسبة لكاتب أحس بشرقيته في محيط معادٍ للشرق، فلجأ إلى الرمز والتلميح، تجنباً لاضطهاد محاكم التفتيش الرومانية، وقد أحس الرومان بذلك فاضطهدوه وحاكموه، متهمين إياه بالسحر والشعوذة» (عروبة الجزائر، ص 74 ـ 76).

في داخل رواية «الجحش الذهبي» قصة عرفت باسم قصة «كيوبيد وبسوكي»، أو «إيروس وبسيشة» (أي: الحب والنفس)[1] تتعرض «بسوكي» (النفس) في صورة فتاة جميلة لمشاق عديدة حين يقع إله الحب في هواها لكن أختيها الحاسدتين تقنعانها بقتله، بعد أن تزوج بها ولم يرد أن تراه إذ كان يأتيها ليلاً، فأوهمتاها بأنه وحش

(1) Cupid & Psyche هي الصيغة الانكليزية، Eros et Psyche هي الصيغة الفرنسية. و«كيوبيد» هو إله الحب عند اللاتين وهو «إيروس» عند اليونان. و«بسوكي» (بسوخي) اسم «النفس» في اليونانية.

خطير، فلما همت بقتله اكتشف أمرها وغضب منها وهجرها، رغم حبه الشديد لها. وتلقى بسوكي عنتاً ومصائب وامتحاناتٍ رهيبة، حتى ترضى «فينوس» ـ أم إله الحب ـ وتتدخل لتختم القصة خاتمة سعيدة بعودة الوفاق بين الحبيبين!

ويتساءل سعدي:

«من حقنا نحن أبناء الجزائر والمغرب العربي الأصلاء في تفكيرهم أن نتطرق لسائر الاحتمالات... فنقول إنه ليس من المستبعد أبداً أن يكون أبوليوس يرمز بالجميلة بسيشة إلى بلده نوميديا، وبالاله إيروس إلى الشرق وثقافة الشرق، وإلى الساميَّة (أي العربية القديمة)، وبالشقيقات الحاسدات إلى التيارات الاستعمارية الرومانية، وبأن الذي ينقذ هذا الحب الكبير من الموت هو تدخل ربة شرقية، هي فينوس، مثلما تدخلت ربة شرقية في قضية الحمار (الجحش) الذهبي وهي إيزيس... هذه احتمالات ومن حقنا كباحثين مغاربة وجزائريين تعقبها، بعد أن عمل النقاد الرومان والأوروبيون على إخفائها (عروبة الجزائر، ص 77).

نعم... كتب أبوليوس رواية «الجحش الذهبي» باللاتينية، فقد كان أتقنها بصورة تفوق إتقان كبار كتاب مواطنيها، ولكنه طعَّمها بمفردات من لغة وطنه، تماماً كما فعل في (دفاعه) حين ترجم، بل نحت وصاغ، كلمات من اليونانية لَتَّنَها (أي أضفى عليها الصبغة اللاتينية). والأقرب إلى المنطق والعقل أنه كان يستعمل اللاتينية لغة للكتابة والبربرية (أو أي اسم سميت) لغة حديثه بين قومه. وهو،

رغم براعته في اللاتينية، كان يشعر بالغربة والاغتراب، الأمر الذي عبر عنه في نهاية روايته وفي فصول (أزاهيره) التي قدمها باليونانية في قرطاج، يقرأها على جمهور من المفترض أنه لاتيني اللسان.

هذه (الغربة اللغوية) ورغم محاولات التلتين المستمرة، لم يشعر بها «عرب الشمال الأفريقي» حين جاء «عرب الإسلام». وقد عبر البشير بن سلامة عن هذا الواقع فقال إنهم: «تبنوا العربية وأصبحت لغتهم يعتزون بها ولا يستعيضون عنها بغيرها. تلك الغربة التي كان يحس بها أصيل البلاد عندما بث الرومان اللاتينية في ربوعنا، ورغم أنه حذق هذه اللغة وكتب فيها وأنشأ الروائع التي ما زالت تدرس إلى اليوم فإنه كان يحس بالغربة في اللغة اللاطينية».

ويضيف: «وإن دراسة أدب هذه الفترة من هذه الناحية لتدلنا على سر انتشار العربية وتغلغلها في نفوس سكان هذه البلاد، إذ المقارنة بين ما كتبه الأفارقة باللاطينية وبين ما كتبوه بالعربية تؤكد لنا أمراً غريباً جداً؛ من جهة، شعور بالغربة في اللغة اللاطينية، ومن جهة أخرى، شعور بالتلاؤم في العربية وكأنها لغة الأجداد منذ الأحقاب والأحقاب».

ثم يستشهد برأي «بول مونصو» في كتابه (الأفارقة) عن الذين كتبوا باللاتينية من أهل شمال أفريقيا:

«ستبقى إلى أبد الآبدين في ذهنهم وأسلوبهم آثار لغتهم الأم، وهي ذكرى باهتة لسنوات الطفولة ورسوخ للغة الحديث اليومية

ووفاء لا شعوري لأجدادهم القرطاجيين والبربر».

ويستخلص أن «اللغة بالنسبة لسكان هذه الأرض قبل الفتح الإسلامي هي البونيقية أو الليبية. ومن هنا نفهم السر في أن الأفارقة الذين حذقوا اللاطينية وكتبوا بها لم يتخلوا عن لغتهم، لأن اللاطينية هي فرع آخر غربي، بينما البونيقية أو الليبية هي من فرع شرقي. لهذا فإننا نجد في كتابات هؤلاء أصداء (كما قال بول مونصو) لهذا التراث الشرقي عن طريق لغتهم الأم» (الشخصية التونسية، ص 70 ـ 71).

* * *

مثلهم مثل بقية شعوب الأرض كان للشمال ـ أفريقيين، منذ البداية، معتقداتهم الدينية التي تطورت مع الزمان. وتدل الآثار والنقولات على أنهم عبدوا مظاهر الطبيعة، في المرحلة الفتشية، من شجر، وحجر، ومصادر مياه، ونجوم، وكواكب، وغيرها. كما قدّسوا، في المرحلة الطوطمية، حيوانات ترمز إلى القوة والنماء، كالثيران والكباش ونحوهما، وما يرمز إلى التكاثر، كالأسماك. وهذا ما حدث في بقية أجزاء الوطن العربي الذي تتفق مظاهر الحياة الطبيعية فيه، من نبات وحيوان ومناخ. فلا يستغرب أن تتفق فيه المعبودات والمقدسات وطقوس الديانات الأولى، والأنصاب، والرموز، مما كشف عنه من آثار موغلة في القدم ولا تزال أصداؤه تتردد حتى اليوم.

أما في ما يعرف بـ «العصور التاريخية» فإن الملاحظة البينة

تتضح في هذا الاشتراك الذي لا يخفى في تقديس معبودات كبرى رئيسية عرفت بأسمائها في المغرب كما عرفت في المشرق. من ذلك مثلاً المعبود «أمون» الذي عرف في مصر باسم «إمن» وفي بلاد الشام باسم «حمن» أو «همن» - وهي صيغ لاسم واحد وبها عُرف في ليبيا وبقية الشمال الأفريقي. وكذلك الربة «نت» أو «نث»، وهي ذاتها «تنت» (تانيت) في قرطاج وعند القبائل الليبية الشرقية، وهي نفسها «عنت» (عنات) عند عرب الشام الكنعانيين، انتقلت إلى الإغريق باسم «أثينا». ونجد «بعل» (في مصر «بعر») كما نجد «عشتر» (عشتار) و«ملقرت».. الخ.

ويزعم كثير من الباحثين أن هذه المعبودات (وردت) الشمال الأفريقي مع الكنعانيين الذين استقروا في هذه البلاد وجاءوا بآلهتهم إليها، أو هي تأثيرات مصرية. ومع عدم رفضنا لمبدأ التأثير والتأثر بين أجزاء الأرض العربية منذ القدم فإن الدراسة المتأنية الموضوعية تبدي أن عدداً كبيراً من المعبودات التي عرفت في المشرق، وفي وادي النيل بصفة خاصة أو اشتهرت جدّاً، كانت معبودات أصيلة في شمال أفريقيا، بل أصلية، بأسمائها التي اشتهرت بها[1]. وهذا يثبت أن التأثير والتأثر مسألة متبادلة بين مشرق ومغرب منذ فجر التاريخ.

وما دام الأمر كذلك فلا غرو أن كان الدين، أو الديانة، أي المعتقدات الدينية المميزة، عاملاً آخر من عوامل «حفظ الكيان»

(1) انظر في هذا الموضوع بتفصيل كبير للكاتب «آلهة مصر العربية» (في مجلدين) نشر الدار الجماهيرية (ليبيا) ودار الآفاق الجديدة (المغرب) 1991م.

ـ في نطاق العروبية بمعناهعا الواسع الشامل. وما من شك في أن عرب شمال أفريقيا الأقدمين كانوا يرون في المحافظة على ما ورثوه من طقوس وعبادات، واتباع الآلهة العتيقة واحترامها والاستعانة بها على الأعداء، ضرباً من الدفاع عن كيانهم.

ويورد «سيليوس إيتالكوس» في ملحمته (البونيقية Punica) أمثلة لهذا المذهب حين يتحدث عن كيف «قتل أيضاً هيابراس الذي كان يعيش بجوار غياض «مَوْحَى القرمنت، وكانت خوذته مشهورة بالقرن الملتوي على صدغيه» (رمز أمون، ومعبده الذائع الصيت في واحة سيوة). (الكتاب الأول ـ الأبيات 414 ـ 417).

كان ذلك في أثناء حصار «حن ـ بعل» (هانيبال) لمدينة ساغونتوم في إسبانيا، يوم شن حربه الشعواء على روما، انتقاماً وتحقيقاً لوصية أبيه، وبدأ حملته التطهيرية الثأرية ضد الرومان من مستعمراتهم في إسبانيا.

وفي معركة سيراكوزة البحرية بين جيش «هانيبال» والرومان يقول «إيتالكوس» راوياً قصة بطل يدعى (صبراته):

«هز صبراته رمحه السريع، محتدم الغضب، لكنه دعا أولاً الأرباب على كوثل السفينة. كان أمون، إله ليبيا الوطني راعياً للسفينة، وقد جلس هناك ينظر عبر البحر وقرناه على جبينه. فصاح صبراته قائلاً: يا أبتاه! يا نبي القرمنت! أعِنَّا في ساعة الكرب، واجعل لسلاحي سبيلاً إلى جسد روماني. وفيما كان يتكلم هكذا

انطلق الرمح مهتزاً واخترق رأس تيلون (الروماني) أحد القاطنين عند البحر» (الكتاب الرابع عشر، الأبيات 436 ـ 443).

فلنستمح الإذن في اقتباس أبيات أخرى من «إيتالكوس» قد تبدو طويلة، نوعاً ما، لكنها ـ فيما نرى ـ تفي بالغرض وتكشف عن دلالات. فبعد انتصار (هانيبال) في معركة ساغونتوم وقراره مواصلة الزحف حتى يبلغ روما أراد أن يعرف ما يخبئه له القدر وما إذا كان النصر حليفه في زحفه العظيم. ومنذا ينبئه الخبر إن لم يكن مَوْحَى أمون؟!

«أمر بوستار (أحد رجال هانيبال) بأن يبحر على الفور وأن يستخبر عن المستقبل قبل أن يأتي. فمنذ قديم الأزمنة آمن الناس بالحرم الذي يقعد فيه أمون ذو القرنين عالي المقام، منافساً لكهوف دلفي، يكشف الأعصر القادمة في غيضة نبوءته بين ظهراني القرمنت العطاش. ومن هناك طلب هانيبال الفأل الميمون لمغامرته، وأراد أن يعرف الأحداث قبل وقوعها، وأن يعرف تغير الحظوظ في القتال...

... وفي هذه الأثناء وصل بوستار يحمل جواب هيكل أمون. جاء يغمره الفرح، بعد أن عبر صحاري القرمنت، وشجع هانيبال ـ كما لو أنه رأى الإله المرعد بأم عينه ـ قائلاً:

«يا ابن بعل العظيم! يا من تحمي يمينه أسوار قومه من العبودية! لقد وصلنا إلى حرم ليبيا. حملتنا أمواج سرت، التي ترش الأنجم

بزبدها، صوب الأرباب. وأوشكت الأرض، الأشد قسوة من البحر، أن تبتلعنا. . . !

. . . شققنا سبيلنا عبر هذا الخلاء بمراقبة النجوم، فإن ضوء النهار يشوش الطرق، والدب الأصغر الذي لا يخدع الملاح الفينيقي أبداً، يهدي المرتحل وهو يمضي فوق أعماق الرمل ولا يرى من حوله سوى الخلاء. بيد أننا حين جئنا، نحن المسافرين المتعبين، إلى غياض ومستقر أمون المكسو بالشجر ومعبده الساطع، أمون ذي القرنين، رحب بنا أريسباس ضيوفاً وأخذنا إلى داره.

بجانب المعبد توجد أعجوبة غريبة، ينبوع ماؤه فاتر صباحاً ومساءً، لكنه بارد حين تشعل شمس الظهيرة السماء. والماء نفسه يفور في ظلمة الليل. ثم أرانا ذلك الشيخ الأماكن التي يملأها الرب بحضوره، والحقول التي تأتي بالغلال دونما حرث. وهكذا خاطبناه بفؤاد حبور:

(اركع يا بوستار، مصلّياً أمام هذه الأشجار الظليلة وهذا السقف المتسامي إلى عنان السماء. إذ من ذا الذي على ظهر البسيطة لم يسمع بهبة أمون ـ بالحمامتين اللتين في حضن طيبة؟ إحداهما طارت إلى أرض قونية حيث تملأ سنديانة دودنا بنطق النبوءات، أما طائر فينوس الآخر فقد حلق في السماء عبر البحر الإيجي وطار على جناحين قاتمين إلى شعب ليبيا الأسمر البشرة، وأنشأ هنا موقعاً لمعبد. هنا، حيث ترى الهيكل والغياض الظليلة، تخيرت الحمامة

ـ وما أعجب ما أروي! ـ قائداً من القطيع وحطت بين قرني رأسه الصوفي، وشرعت تتكهن لشعب مرمريق. بعدهما برزت الأشجار فجأة من الأرض، وظهرت غيضة أمون من شجر السنديان العتيق. ومثلما تبلغ الأغصان السماء الآن نمت في يومها الأول. لذا صارت غيضة مقدسة مهيبة منذ قديم الزمان، تعبد بهياكل يعلو منها الدخان)!

وفيما كنا نعجب من كلماته انفتحت الأبواب فجأة بصوت رهيب، وبهر أبصارنا نور ساطع على حين غرة. أمام الهيكل وقف الكاهن بَيّناً في ثوبه الأبيض كالثلج، وقد احتشد الناس بحماسة على الأبواب. وحين نطقتُ بالرسالة التي حملتها ـ ها هو ذا! لقد دخل الإله بغتةً صدرَ الكاهن. اصطفقت الأشجار بعضها ببعض، ومر صوت طنين عميق من خلال الغيضة المدوية، ثم تفجر في الجو صوت أعلى من أي صوت نعرفه:

(يا رجال ليبيا! فلتزحفوا على روما، ولتأخذوا أهبتكم للحرب ضد الرومان. إني أرى عملاً محفوفاً بالخطر. أرى مارس[1] الشرس الآن ممتطياً عربته. . أرى أفراسه الهائجة تنفث لهباً أسود على أرض إيطاليا، وأرى الدم السائل من أعنته. وأنتم ـ يا من تبغون معرفة مجرى المعركة والخاتمة المقدرة لها وتنشرون أشرعتكم بجسارة في سبيل هذه المغامرة المجيدة ـ تقدموا إلى أيا بوجيا، سهل ملك

(1) إله الحرب عند الرومان.

إيتوليا[1]. سوف تعزون أسلافكم الكنعانيين[2]، ولن يسبر أحد من بعدكم عورات الرومان أعمق مما فعلتم، ما دام العالم الروماني يرتعد تحت وقع انتصاراتكم. ولن يتحرر الرومان أبداً من الخوف ما دام لهانيبال نفس يتردد على هذه الأرض)!

هكذا كان الوحي المُرْتَضَى الذي عاد به بوستار، وأفعم الجيش رغبةً في الالتحام على الفور». (الكتاب الثالث، الأبيات 647 ـ 714).

هنا يختلط الكنعاني بالقرمنتي، ويتلاحم «حن ـ بعل» ورفيقه «بوستار» ويمتزج «أمون» و«بعل»، وتتداخل الأسطورة المتوارثة والواقع المعاش، والدافع واحد؛ استثارة الحماسة الدينية، والاستعانة بالأرباب، في سبيل رفع الروح المعنوية للجنود ليزحفوا على روما البغية ويحطموها، ولتبقى قرطاجة ـ عاصمة الشمال الأفريقي يومها ـ شامخة سيدة على البحار، وملاذاً يلجأ إليه من يفجأه مستعمر غريب، ويظل حن ـ بعل (هانيبال)، «ابن بعل العظيم، تحمي يمينه أسوار قومه من العبودية» رمزاً للمقاومة والبطولة.. رمزاً للكيان!

لقد كان المعبود ـ الذي نشأ في الصحراء الليبية وصار أكبر آلهة وادي النيل وازدهرت عبادته في قرطاجة وعلى طول الساحل الشمال ـ أفريقي وعبده الكنعانيون ـ كان هذا المعبود ذا حظ عظيم من

---

(1) أسماء مواقع في شبه جزيرة إيطاليا.

(2) لاحظ كيف يشير إلى اعتزاز «رجال ليبيا»، الذين خاطبهم في بداية العرافة، بـ «أسلافهم الكنعانيين»!

الشهرة والاحترام. بل كان رمزاً للشعب العروبي في هذه المناطق وتجسيداً لكينونته. وعندما اكتسح الإسكندر الأكبر، ابن فيليب المقدوني، فارس وبلاد الهند واحتل وادي النيل، مسيطراً بذلك على أهم مراكز العالم القديم في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، لم نسمع أنه اتبع أحداً من آلهة هذه البلاد المفتوحة أو قدس واحداً من معبوداتها بقدر ما فعل مع أمون؛ إذ له وحده قطع الفيافي والقفار حاجّاً إلى معبده في واحة سيوة، يسترضي كهنته لينال بركتهم ومباركتهم، ثم ليعلن انتماءه «الشريف» إلى هذا الإله الخطير.. بل يعلن بنوّته له، ليصبح «ابن أمون» ويضع على رأسه قرني الكبش الملتويين، رمز الإله المعروف، ويسك قطع النقود باسمه، عليها صورته، والقرنان يبرزان من جانبي رأسه، وليشتهر بأنه «الإسكندر ذو القرنين»!

إننا لا نعرف شيئاً كثيراً، أو قليلاً، عن انتشار عبادة الأرباب الرومانية في شمال أفريقيا رغم طول فترة احتلال الرومان له، بل إن نقوش المعابد التي احتفظ بها الزمن، أو أنصاب القبور وشواهدها، تذكر الآلهة العروبية الصميمة، من مثل «نت» و«بعل» و«شمن» و«بوصيدون» وغيرها. وعلى العكس من ذلك نجد أن المعبودات العروبية هي التي غزت روما، مثلما غزت بلاد اليونان من قبل. فقد شيدت المعابد في روما للربة «إيزيس» والرب «أوزيريس»[1] ـ أخيها

(1) هذه هي الصيغة اليونانية للاسم. في الأصل المصري القديم: «إزر» بمعنى «القوي». مكافئة في العربية: «أزر» = «أزير» (= قوة، قوي).

وبعلها، واتبعت طقوس العبادات «الشرقية» وشعائرها بشكل غطى، فيما بعد، أرجاء الامبراطورية الرومانية.

اللافت للنظر أن هذه المعبودات «الشرقية» ـ كما تسمى في المصادر الأوروبية ـ انتشرت على يد أسرة مغربية/ شامية يوم اعتلى ابن لبدة «سبتميوس سيفروس» عرش الامبراطورية ـ وهو القادم من الشمال الأفريقي ـ ويد زوجته «جوليا مايسا» (ولاحظ اسم «مائسة» العربي هنا) الشامية، ابنة كاهن حمص وأختها «جوليا دومنا» (هل هي «دمنة»؟). ثم على يد ابنيه «كاركلاً» و«غيتا». أما حفيده «إيلاغبلوس» (عربية الاسم: إله الجبل) فقد حرم عبادة أي معبود روماني، ولم يكن يقربن إلا لآلهة عروبية/ مشرقية ـ مغربية.

كلا. . بل إن أرباب الرومان ذاتها كانت موروثة عن الإتروسكيين قبل ظهور اللاتين في إيطاليا. ولم يكن هؤلاء الإتروسكيون ينتمون لغةً وديانةً وثقافةً إلى الجنس الآري، أو ثقافته الهند ـ أوروبية، بل هم «شرقيون» يرى بعض الدارسين أنهم كنعانيون في الأصل ويرى آخرون أنهم ليبيون (أي شمال ـ أفريقيون). ويذهب كثيرون من الباحثين إلى أنهم هم ذاتهم من عرفوا في التسجيلات المصرية باسم «الترشا» أو «الترشانا» ـ إحدى القبائل الليبية التي اشتركت في الزحف على وادي النيل على عهد مرنبتاح ورمسيس الثالث أواخر القرن الثالث عشر قبل الميلاد، ضمن «أقوام البحر». فلما رُدَّ الزحف ذهبت هذه القبيلة إلى إيطاليا وعمرتها، وعرفت باسم «الإتروسكيين» أو «الإترورريين».

وعلى أية حال فإن من الواضح أن عرب الشمال الأفريقي «رفعوا غير ما مرة راية العقيدة للتخلص من الاستبداد الأجنبي» ـ كما يقرر محمد شفيق (ثلاثة وثلاثون قرناً. . . ص44). فيوم كان أباطرة روما على وثنيتهم، خلال القرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد، وكانوا ينصبون أنفسهم آلهة تعبد في جميع أنحاء الامبراطورية، نجد النصرانية تنتشر خاصة بين المستضعفين. وعندما أعلن قسطنطين النصرانية ديناً لروما ولامبراطوريتها نرى ظاهرة عجيبة تتمثل في تلك الحركات (الانشقاقية) التي تزعمها «آريوس» و«دوناتوس» ـ وهما مواطنان شمال ـ أفريقيان، وكأنما الأمر بات مسألة مخالفة سياسية للكرسي الامبراطوري، وتحديثاً لمذهب المستعمر الديني، تعبيراً عن الذاتية المعتزة.

وعبر عثمان سعدي عن هذا الموقف بقوله:

«حاول الرومان فرض معتقداتهم الدينية على المغاربة، وعلى رأسها عبادة الامبراطور الروماني. . لكن البربر ـ كما يقول الأستاذ الناضوري ـ لم يتقبلوا ذلك بسهولة، فقد كانوا يعبدون آلهتهم البربرية مثل الربة تانيت، والقرطاجية مثل الإله بعل ـ حمون. وحتى المسيحية، فقد اعتنقها (بعض) البربر وحولوها إلى سلاح لمقاومة الرومان الذين كانوا في عهدهم الأول يعارضون المسيحية. وعندما اعتنقوا هذه الديانة صاغوا مذهباً خاصّاً مستمدّاً من بيئتهم وتراثهم يحمل بذرة الثورة على الاستعمار الروماني، ألا وهو المذهب الدوناتي».

وهو يورد قول الأستاذ الناضوري (في كتابه «المغرب الكبير»):

«إن الحقيقة التاريخية التي يلمسها الباحث في التاريخ المغربي القديم أثناء العصر الروماني هي احتفاظ المغرب بنزعته الحامية ـ السامية رغم محاولات الرومان المستمرة لطبعه بالطابع الروماني، في كافة المجالات الحضارية والمادية والفكرية. وهذه الحقيقة تؤكد الصفة المميزة للمغرب القديمة، وهي أصالته المشرقية الأولى قبل العصر العربي. لقد استخدم الرومان، في هذا الصدد، الكثير من الوسائل الحربية والمدنية، المشروعة وغير المشروعة، في سبيل تحقيق وجهة نظرهم (الأوْلَى: أهدافهم) ولكنهم لم يتمكنوا من الوصول إلى غايتهم النهائية. والتفسير التاريخي لذلك هو أن المغرب في العصر القرطاجي قد تمكن من الوصول إلى صميم العصر التاريخي وبدأ يؤدي دوره السياسي والحضاري في منطقة البحر الأبيض المتوسط، على قدم المساواة بالدولة الرومانية. ولذلك لم يكن للاحتلال الروماني فاعليته في تعديل هذا الاتجاه، إلى أن استقبل المغرب مرحلةً حاسمة في التاريخ وهي المرحلة العربية، كون فيها المغرب والمشرق أمةً عربية جديدة». (عروبة الجزائر، ص 81 ـ 82).

وبعد..

فهل يمكن أن نضيف شيئاً إلى هذا الاقتباس ليكون خاتمة لهذه المداخلة الموجزة؟

إن الحديث في هذا الباب واسع الجوانب عريض المجال. وهو جدير بأن تخصص له الدراسات المطولة والبحوث المستفيضة، حتى تزيل عن ماضي هذا الجزء من الوطن العربي الكبير غبش التضليل وغشاوة الوهم والإيهام، وترفع اللبس عن حقائق طُمست، وتدفع أباطيل روّج لها المروجون، وساندها المستعمرون، واستغلها المستغلون.



المستقبل ينبثق من الماضي(*)

سأمضي إلى محور هذه المداخلة الموجزة مباشرةً فأقول: **إن المستقبل ينبثق من الماضي**. وهذه حقيقة وجودية ثابتة. لكن السؤال المطروح هو: أي مستقبل؟ وأي ماضٍ؟.

الحديث يدور حول مستقبل الأمة العربية، باعتبار العرب على امتداد رقعة الوطن الكبير يشكلون أمةً ذات مقومات ترتكز إليها في مشروعها الحضاري لكي تنهض من كبوتها الطويلة وتأخذ مكانها تحت الشمس إلى جانب الأمم الأخرى. وهي المقومات التي تعتمد وحدة التراب ووحدة الإنسان، كما تعمد وحدة المكوِّنات المعروفة لأية أمة من الأمم.

يمكن الحديث المسهب، بالطبع، عن آفاق المستقبل من مختلف الجوانب العلمية التقنية، والاقتصادية، والاجتماعية،

(*) ورقة قدمت إلى «ندوة المشروع الحضاري العربي». فاس (المغرب) - 11/ 1993م.

والسياسية، والثقافية، والأدبية، والفكرية، وغيرها. ولا شك في أن دراسة هذه الجوانب في واقعها الراهن، وتحليلها، واستخلاص النتائج منها، وتبيان علاج مشكلاتها المعقدة، سوف تؤدي، بطبيعة الحال، إلى تسليط الأضواء عليها وإثارتها بشكل علمي دقيق، وتحديدها بصورة واضحة، وتقرير المنهج السّوي الذي تسير بحسبه سياساتها. غير أن هذه الآفاق تظل مجرد آمال، قد يتحقق بعضها على المستوى القطري الضيق (مما يفاخر به قطر من الأقطار غيره أو يتخذه دليلاً على نجاحه ونجاح سياسته القطرية) لكنها لن تصوغ مستقبل أمةٍ بكاملها في مشروع حضاري تسعى إلى تحقيقه، إلا إذا وعى أفراد هذه الأمة في مجموعهم حقيقة بسيطة جداً هي القول بأن المستقبل الواحد لا يكون إلا بالاشتراك في ماضٍ واحد. وهذه الحقيقة البسيطة بالذات هي التي تتعرض الآن لكثير من التشكيك، بل الشك، مما يعرض المشروع الحضاري العربي برمته إلى خلخلة أسسه التي ينبغي أن يُبني عليها ليقوم بصلابة في مواجهة مشروعات الأمم الأخرى، ما تحقق منها وما هو في سبيله إلى التحقيق.

«المستقبل ينبثق من الماضي»:

ليس في هذا القول أية صفة «رجعية» أو «ماضوية» أو «تخلفية» أو «سلفية» أو حتى «ظلامية» من الصفات التي تنطلق هنا وهناك في وطننا العربي، فتختلط الاتجاهات وتمزج المذاهب، بدون تمييز ولا نظر. وهي صفات قد تكون ذات أساس منهجي خاص نتيجة تكوين خاص، وقد تكون مجرد صفات هلامية غير واضحة الأساس. فهذا

القول ينبني على النظر إلى (المشروعات الحضارية) المعروفة ويستند إلى ملاحظة نماذج ظهورها إلى حيز الواقع والفعل بعد أن كانت مجرد آفاق، أو أحلام، أو آمال، في عالم القوة بالمعنى الفلسفي.

فالمشروع الحضاري الأوروبي ـ مثلاً ـ وهو الذي كثيراً ما نحتذيه، ورغم تكوُّنه من مجموعة «شعوب» و «أمم» شتَّى، قام على أساس مثالٍ ماضٍ في أوروبا ذاتها مجسَّد في الحضارتين اليونانية واللاتينية. وقد شهد عصر النهضة، أو عصر التنوير، دفقاً هائلاً من إحياء تراث اليونان واللاتين في أوروبا، فلسفةً، وأدباً، وفناً، وشعراً، وملاحم وأساطير، ورموزَ بطولةٍ ومعارك، وعلوماً طبيعية، وقانوناً، وشرائعَ ونظم حكم ودساتيرَ، وتاريخاً ومجتمعاً، وأدياناً ومعبوداتٍ، مترجماً كله إلى اللغات الأوروبية المختلفة، ولم تُترك حتى النتف الصغيرة والقطع المتناثرة مما أبقى عليها الزمن إلا ونُقلت إلى تلك اللغات. . رغم تعدُّدها. وشهد ذلك العصر ازدهاراً لم يسبقه مثيل في مجال علم الآثار (الأركيولوجيا) والنبش في معالم المدن المطموسة والقبور الدارسة وتقليب الحجارة وفحص الرسوم والبحث تحت طبقات التراب عن كل أثر يوناني أو لاتيني، أو ما يشم منه رائحة من ذلك الماضي السحيق. وبذا كان المشروع الحضاري الأوروبي مؤسساً في جوهره على الحضارة اليونانية أصلاً تردفه جوانب من الحضارة اللاتينية المتصلة هي الأخرى بالحضارة اليونانية، في مكونه الثقافي. وإذا كانت أوروبا الناهضة يومذاك قد أخذت عن العرب والمسلمين قبساً من العلم التطبيقي والتقنية فهي

صاغت ما أخذت ليناسب ظروفها مستفيدة منه لتحقيق سيطرة «مشروعها» هي «كما حدث في ما نقلت من علوم البحار التي سخرتها في إنجازات «عصر الاستكشاف» المعروفة). وهي إذا كانت اتبعت الديانة المسيحية، القادمة من المشرق، فقد حورت هذه الديانة وحولتها إلى «ديانة أوروبية» ليس في شعائرها وطقوسها ومظاهرها فحسب، بل في صلب العقيدة ذاتها، وأدخلت عليها من عناصر العبادات اليونانية/ اللاتينية ما نأى بالنصرانية عن نبعها الأصيل وصيّرها ديانة مسيحية/ أوروبية.

«المستقبل ينبثق من الماضي»:

والمثل الصارخ على صدق هذا القول هو «الكيان الصهيوني». ولا ضرورة للخوض في التفاصيل. فقد ظل اليهود (أو على الأقل فئة منهم) متشبثين بماضيهم، رغم الشتات ورغم أن وطناً واحداً لم يكن يجمعهم، ورغم اختلاف الأعراق واختلاطهم بالأمم الأخرى تناسلاً وحياةً، وظلوا يربطون «ماضيهم» بمشروعهم ربطاً وثيقاً، ديناً ولغةً وتقاليد وعاداتٍ، على مدى القرون. واستطاعوا ـ أخيراً ـ أن يشدُّوا إلى هذا المشروع من لا صلة به، وبهم، أصلاً. . . من أعماق سيبيريا إلى مرتفعات الحبشة، ومن أمريكا إلى الهند، ومن اليمن إلى نيجيريا، ومن لتوانيا إلى البرازيل، من كل بقاع الأرض وأركانها العشرة. . . بسبب هذا «الماضي». وهم أحيوا لغةً ميتة، انقطعت بها السبل منذ مئات السنين، وفرضوها لغةً رسميةً للمجتمع وفي السياسة ومجالات المعرفة، فكراً وعلماً، مع أنهم كانوا جميعاً

يتكلمون لغات العالم الأخرى في البلاد التي ولدوا وعاشوا فيها ولم يكونوا يعرفون (العبرية) إلا في ما ندر. ذلك كان إدراكاً منهم لأهمية اللسان الواحد الرابط بين أفراد الشعب أو الأمة أو المجتمع، أي الجماعة مهما كانت تسميتها الاصطلاحية. والحديث يطول عن (التراث اليهودي) وأثره في المجتمع الصهيوني، وهو مسألة بينة بذاتها في صلب وجود هذه «الدولة الدينية» المغروزة في قلب الوطن العربي.

حتى في أفريقيا السوداء ـ كما اصطُلح على تسميتها ـ نجد ذلك البحث عن الماضي لتأكيد الحاضر من أجل المستقبل. فقد بُذل الجهد العظيم في سبيل إثبات ما يُسمّى (الحضارات الزنجية القديمة) في «زيمبابوي» مثلاً، وممالك شرق أفريقيا، وغربها، وتراث أواسط أفريقيا. وقد شُجعت العودة إلى الديانات الوثنية الأفريقية (كما حدث في تشاد على عهد رئيسها آنذاك «تومبلباي») ورُكزت الدراسات اللغوية بصورة جلية على مجموعات اللهجات الأفريقية والرطانات الزنجية. وتزعّم بعض الباحثين (مثل الشيخ أنتا ديوب) الدعوة القائلة بأن أفريقيا الزنجية هي أصل الحضارات بما فيها الحضارة المصرية القديمة، كما تزعّم ساسة وقادة (من مثل الرئيس ليوبولد سنغور) العودة إلى التراث الزنجي في جميع مظاهره من أجل «المشروع الحضاري الزنجي». وإذا كان من الصحيح إدراك الدوافع الاستعمارية وراء هذا «المشروع الزنجي»، بغية الفصل بين أفريقيا السوداء والأمة العربية من ناحية، وفصم رابطة الدين الواحد

(الإسلام) بين الجماعتين من ناحية أخرى، وإضعاف الفريقين، فإن «المشروع» يظل ما هو بصرف النظر عن العوامل والدوافع.

إن هذه الأمثلة تنطبق على أي مشروع حضاري في أية جماعة من الجماعات البشرية في أي زمان ومكان. وإذا كان من المسلم به أن ثمة دائرة كبرى تسمَّى (الحضارة الإنسانية) يشترك فيها البشر أجمعين من حيث المعالم الرئيسية والخطوط العريضة، فإن من المسلم به أيضاً وجود دوائر أصغر داخل هذه الدائرة الكبرى تتمايز فيما بينها بخصائص ذاتية ويتميز بعضها عن بعض بعوامل خاصة، هي ما نسميها (حضارات الأمم) ـ ومن بينها الأمة العربية، وحضارتها هي (الحضارة العربية) التي كانت في الماضي، وسكنت حركتها في الحاضر، وتأمل هذه الأمة في تبني مشروع حضاري خاص بها للمستقبل.

إننا كثيراً ما نسمع دعوات تحط من شأن ذلك الماضي وتسخر من التغنّي به وتعتبره مرحلةً قد انتهت وماتت ولا فائدة تُرجى من النظر إليه وتراه كَمّاً مهملاًيجب أن يُنسى. وهي دعوات لا تكتفي بنبذ ذلك الماضي واطّراحه جملةً وتفصيلاً، بل تنادي باتّباع سبيل حضارة أخرى (هي بالتحديد: الحضارة الأوروبية) في كل مناحي الحياة المادية والمعنوية، حتى بلغ الأمر حد المناداة باتخاذ اللغات الأوروبية (كالفرنسية والإنكليزية) لساناً بدلاً من اللغة العربية. وهذه قضية معروفة لا تحتاج إلى بيان، ونجد آثارها الآن في عدد من الأقطار العربية التي تستعمل دوائرها الرسمية ومثقفوها ومدارسها

وجامعاتها لغة أخرى غير اللغة العربية. وليس ثمة تبعيةٌ أكثر من هذا ولا مسخٌ أشنع من هذا ولا محوٌ للشخصية القومية أكبر من هذا.

في الأمة العربية الآن سكون حضاري نسبي. هذا واقع لا يمكن إنكاره. وأنا آخذ «الحضارة» هنا بمعناها العام، في جانبيها المادي والمعنوي.. بمعنى أنه ليس ثمة ـ إلا النزر اليسير جداً ـ من الإسهام التقني والثقافي في أرجاء الوطن العربي الذي يجمع أبناء الأمة العربية. بل إن ثمة خلخلة حضارية واضحة، تتجلى في شتى المظاهر والظواهر، وعملية استبدال مخيفة لما هو عربي بما هو أجنبي، وتتجاذب قُوىً غريبة عن مكونات الأمة وبنائها، عن قصد وتخطيط أو لمجرد تقليد المغلوب للغالب، مما يؤدي إلى فقدان الهُوِيّة الحضارية المتميزة حتماً إن استمر الحال على ما هو عليه. ويبدو الوضع باعثاً على الأسى من مختلف الجوانب السياسية (تفكك) والاقتصادية (ضعف) والاجتماعية (تبعية) والثقافية (تقليد). ومحصلة الوضع في مجموعه: تخلف عن ركب «الحضارة الإنسانية» الشامل لا يوائم حجم هذه الأمة موقعاً وإمكانياتٍ بشريةً ومادية وتاريخاً.

وإذا كان الإحساس بهذا الواقع ظاهراً على مختلف المستويات الجماعية والفردية، العام منها والخاص، وإدراك ضرورة الخروج من هذا الوضع جلياً، فإن الاختلاف يبدو في المنطلقات التي ينبغي أن تُعتمد في تحقيق «المشروع الحضاري العربي الجديد».

وبصرف النظر عن التفصيلات فإن هناك تيارين رئيسيين، كانا

يتجاذبان «المشروع» منذ عدة عقود من الزمان، وفي داخل كل منهما تيارات جانبية، تكوّن في أحيان كثيرة «دوّامات» محلية صرفة لا صلة لها بدائرة الأمة الكبيرة. أحد التيارين يدعو إلى **الانكفاء** على الذات **والانطواء** عن كل أثر، أو تأثير، خارجي ومقاومة أي تفاعل مع الآخر (الغير) **والاكتفاء** بالمعطيات الحضارية القومية وحدها دون حسبان لظروف العصر ومسيرة التاريخ والتغيرات الكيفية والكمية. بينما يمضي التيار الثاني في سبيل **اتباع «الآخر»** في كل شيء ونبذ المقوّمات القومية، مادياً ومعنوياً، والسير ضمن ركب «الحضارة الإنسانية العالمية» إما عن طريق ما كان يُدعى «المعسكر الشرقي» (النظام الشيوعي الموجه) أو عن طريق ما كان يُسمى «المعسكر الغربي» (النظام الرأسمالي اللبرالي)، رغم أن هذين «المعسكرين» نبعا من مصدر حضاري واحد وإن اختلفا في جانب النظرية والتطبيق الاقتصاديين ليس غير.

ولقد أضعنا ـ نحن العرب ـ وقتاً طويلاً جداً وثميناً جداً في معارك نشبت، وتنشب، فيما بيننا. معارك بين «الرجعيين» و «التقدميين»، بين «السلفيين» و «المستقبليين»، بين «الأصوليين» و «المارقين». . إلى آخر الصفات والنعوت. وكانت أيضاً معارك (نظرية ـ في الواقع) بين «القطريين الإنفصاليين الإقليميين» و «الوحدويين». وإن نظرة واحدة عجلى إلى تاريخ هذه المعارك لتوضح أن كثيراً منها كان يُغَذّى من طرف قُوىً فاعلة، داخلية وخارجية، مستغلة ظروف **الخلخلة الحضارية** التي أشرنا إليها. كان

الصراع يدور «عن» المشروع الحضاري العربي وليس «في» هذا المشروع.

* * *

هل يمكن الآن تقييم (المشروع الحضاري العربي) الذي بدأ منذ أكثر من قرن من الزمان؟ أم نتحدث عن (المشروع الحضاري العربي الجديد)؟ لقد كُتبت مئات الدراسات عن هذا الموضوع، من وجهات نظر مختلفة بالطبع، وحُللت عوامل إخفاقه، وبحثت عناصر الواقع العربي المتأزم، وأسباب هذه «الأزمة الحضارية» المعقدة. لكن ما من دراسة خلت من الإشارة إلى محور رئيسي كان موضع أخذ ورد، وقبول ورفض، أعني علاقة الأمة العربية بماضيها الذي يُعبر عنه أحياناً باسم «التراث». ومما يدعو إلى الأسف أن كلمة «التراث» هذه صارت مصطلحاً تحدَّد في نتاج الفكر الإسلامي وحده - في عصور ازدهاره كما هو الشأن في عهود انحداره وانحطاطه على حد سواء. وقد أدى هذا إلى خلط في الأوراق كثير نتج عنه تجريح مبالغ فيه لهذا التراث ذاته، وجد مبرِّراً له في ما مر به من حالات الهبوط وأدوار الركود أو الانحراف، واستمدت من هذه الثغرة النعراتُ القطرية ذريعة نموها في المقولة الخاطئة القائلة بأن مفهوم «الأمة العربية» مفهومٌ مفتعَل، أو هو محدَّد بعرب الجزيرة العربية فقط، ولا ينطبق على بقية ما يُسمى (الوطن العربي) اليوم من أقطار تعرَّبت بعد الإسلام ولا صلة لها بالعروبية من قبل.

إن التراث في أية أمة من الأمم يعني مكوِّناتها التاريخية، بكل

محتوياتها، في الماضي. وكلما امتد هذا التراث عمقاً في التاريخ ترسخ وجود هذه الأمة، وترسخت طبيعياً كينونتها وهويتها. **التراث يكوّن الهُوية**، فإذا تشتت هذا التراث أو غشاه الضباب تبعثرت الهوية وبهتت، وتسربت إليها ـ تبعاً لذلك ـ مؤثرات دخيلة تطمس كينونتها الأصلية وتشوه ذاتيتها وتفقدها ذلك «التميز القومي» المرتبط بـ «التمايز الحضاري» أي: الهُوية.

والمشروع الحضاري العربي الجديد لا يمكن له أن يتحقق على أساس التجزئة القطرية أو التشرذم. إنه مشروع متكامل، كلي، شمولي. ومن هنا جرى القول بأن «الوحدة ضرورة حتمية». ورغم أن هذا التعبير تحول إلى مجرد شعار عاطفي أُفرغ من محتواه فإن مضمونه حقيقة ثابتة موضوعياً وعلمياً. فبدون هذه (الوحدة القومية) لا يُعتمد أي حديث عن مشروع حضاري عربي. وعلى هذا الأساس يمكن تفسير موقف «الآخر» الرافض لقيام الوحدة رفضاً مطلقاً، والعمل الدؤوب من جانب هذا «الآخر» وبكل السبل على إيقاف الموكب الوحدوي وتحطيم كل محاولة في هذا الاتجاه، ليس على المستوى الشمولي العام فقط (وهو ما ظل حلماً بعيد المنال) بل على المستوى الجهوي أيضاً، إذ هو يعلم أن أي «تكتل» جهوي سيؤدي إلى تكتل جماعي، قومي شامل. وهذا ما سينتهي إلى بداية تحقيق الشرط الأول والأهم في إنجاز المشروع الحضاري العربي الجديد.

وقد يطول الحديث في موضوع (الوحدة العربية) نظريةً وتطبيقاً، أملاً وواقعاً، أسباباً ونتائج، تجارب ومحاولاتٍ، في نطاق الدوائر

المتداخلة سياسياً واقتصادياً وثقافياً. فلنقصر الحديث على دائرة واحدة هي ما تمكن تسميتها بـ «الدائرة الثقافية». ومن أهم مرتكزاتها عند دعاة هذه الوحدة العربية القول بأن أبناء الأمة العربية يشتركون في **ماضٍ** واحد، أي في **تاريخ** واحد **وتراث** واحد. أما عند معارضي هذه الوحدة (الإقليميين) فإن هذه المقولة بالذات هي التي ركزوا عليها هجومهم في أدبياتهم المختلفة بغية دحضها والخلوص إلى عدم مصداقيتها، وصولاً إلى هدم أحد مرتكزات الدعوة إلى وحدة العرب القومية أساس المشروع الحضاري العربي الأهم.

«المستقبل ينبثق من الماضي»:

ولكي يُبنى المستقبل الواحد لا بد من العودة إلى الماضي: **التاريخ والتراث**. وهما داخلان ضمن «الدائرة الثقافية» في حركة الحضارة من البداية إلى اليوم. وقد تعرض هذان المجالان بالذات إلى صنوف من **التشتيت والتشكيك** بشكل جعلهما مجالاً خصباً لنمو النعرات الانفصالية والعصبيات الإقليمية، لما أُدخل عليهما من أسباب التحريف المتعمّد والتشويه المقصود والتعمية المبيَّتة.

ففي مجال **التاريخ** حرفت دراسته بحيث تحول من تاريخ **قومي** إلى تاريخ **قطري**، أي من تاريخ **أفقي** إلى تاريخ **رأسي**، ونشأ عن هذا المنهج تحول التاريخ **العام** إلى تاريخ **خاص**، وصارت تواريخ النتوءات القطرية/ الإقليمية مجرد جزر معزولة بعضها عن بعض غير مرتبطة بما جاورها من جزر. ولم يكن هذا المنهج قاصراً على تاريخ

(ما قبل الإسلام) ـ وهو الميدان الذي وجد فيه «الآخرون» ضالتهم وعبثوا به عبثاً كبيراً وأمعنوا في تجزئته وتقطيعه كما شاءوا نتيجة جهل أبناء الأمة العربية أنفسهم به واستحواذ «الآخرين» عليه، بحكم اكتشافاتهم الآثارية واللغوية ـ بل طُبق هذا المنهج ذاته على تاريخ (ما بعد الإسلام) فانقلب إلى «تاريخ دويلات» يقودها أفراد في هذا القطر أو ذاك.

إن الصراع الطويل المرير لم يكن بين «قرطاجة» و «روما»، مثلاً، بل كان صداماً بين حضارتين: **عربية ولاتينية**. ولم يكن (حن ـ بعل) يقاتل روما وينحدر عليها بأفياله من جبال الألب بأهل قرطاجة وحدهم. لقد كان «حن ـ بعل»، الكنعاني القادم من الشام أصله، يقاتل الرومان بالعرب الكنعانيين والقرطاجيين واللوبيين (الشمال الأفريقي) ـ أي بجيش عربي/ قويم مكّون من مختلف أقطار الوطن العربي. وحين اقتحم طارق بن زياد (البربري) العدوة فاتحاً الأندلس كان يقود جيشاً من (البربر) و (عرب الجزيرة) و (عرب مصر) و (عرب الشام) و (عرب الرافدين). كان يقود جيشاً قومياً. وهكذا تمكن إعادة النظر إلى جملة «معارك التحرير» أو «معارك التوحيد» التي قادها «سركن» (العراقي) و «تحتمس» (المصري) و «سبط الصوري» (سبتميوس سيفروس ـ الليبي) وغيرهم في القديم، كما قادها «خالد بن الوليد» (الحجازي) و «ابن تاشفين» (المغربي) بعدئذ. وكما وحدت موقعة «ذي قار» قبائل الجزيرة في أثناء المواجهة العربية/ الفارسية فهي وحدتهم بعدها في «القادسية»

مسلمين ونصارى، كما وحدت عرب الجزيرة والشام والشمال الأفريقي في مواقع «الزلاجة» و «بلاط الشهداء» و «صقلية» ومئات غيرها من المواقع. وقد امتزج الدم العربي - من وادي النيل وبلادالشام واليمن وأقطار الشمال الأفريقي - على مدى عشرين عاماً على التراب الليبي مقاومةً للغزو الإيطالي، وامتزج نفس الدم في فلسطين مقاومةً للغزو الصهيوني، وفي غير فلسطين.

هذه المعارك الضارية التي خاضها العرب في مختلف أقطارهم ليست إلا تعبيراً عن «المواجهة الحضارية» حين تبلغ الذروة في اتقادها. وهي محطات ينبغي أن يُنظر إليها في مجملها باعتبارها مقاومةً لـ «الآخر» في حقيقتها. هذا «الآخر» الذي لا يفرق في تصوره بين قطر وآخر، أو يميز بين سوري ويمني أو عراقي وتونسي أو جزائري وشنقيطي.. إلى آخر التسميات... فالكل عنده: عرب.

على هذا الأساس، فإن **«التاريخ المشترك»** مسألة بينة بذاتها على امتداد الوطن الكبير، ليس على مستوى (المعارك التاريخية) فحسب، بل على مستوى (الامتداد الحضاري) من **هجرات** متبادلة بين المجموعات، **وممالك** تمتد على مساحة الوطن فتشمله كله حيناً، أو تشمل أجزاء كبيرة منه حيناً آخر، أو تنحسر، بحكم ظروف الزمان وقانون التطور والانحدار، أحياناً. وهذا ما شكَّل تمازجاً إثنياً وحضارياً يسلم به الدارسون الموضوعيون ولا يخطئه مجرد النظر العابر.

ومن هذا المنطلق تجب إعادة **قراءة** تاريخ الوطن العربي الكبير كما تجب إعادة **كتابته** من جديد، من منظور وحدوي شامل وليس من منظور قطري/ محلي.

أما التراث فهو، كالتاريخ، مقسوم إلى قسمين: ما قبل الإسلام، وما بعد الإسلام. وقد بُني هذا التقسيم على انفصام عمادين رئيسيين لهذا التراث: **الدين واللغة** ـ على أساس أن الإسلام كان فاصلاً قطعياً حاداً بين ما سبقه من ديانات على امتداد رقعة الوطن العربي في مشرقه ومغربه في مراحل من التاريخ، والعقيدة الدينية التي حملها في مرحلة معينة من هذا التاريخ. وعلى أساس أن اللغة العربية التي عمت بفضل الإسلام لم تكن لغة «الأقوام المستعربة» خارج الجزيرة العربية، وربما خارج منطقة الحجاز ونجد بالذات.

هذا التقسيم المرحلي أدى، تلقائياً، إلى تقسيمات أخرى قُبلت باعتبارها «مسلماتٍ» تفيد بأنه كان ثمة دائماً «وحدات ثقافية منفصلة» ـ ديناً ولغةً ـ لها **خصوصياتها** المميزة **وذاتيتها** المتميزة في أرجاء الوطن الكبير، أُطلق عليها اسم «الحضارات» من مثل: حضارة الرافدين، (أو حتى: حضارات الرافدين، من سومرية وبابلية وأشورية. . . إلخ) وحضارة بلاد الشام (الإبلية، الكنعانية، الآرامية، العمورية. . . إلخ) والحضارة المصرية (الفرعونية، البطلمية. . . إلخ) وحضارة الشمال الأفريقي (اللوبية، القرطاجية، البونيقية، البربرية، الأمازيغية. . . إلخ) وهكذا إلى ما لا نهاية. وقد تناسى الدارسون أن هذه «الحضارات» كلها لم تكن سوى «مراحل» متصلة،

ومتواصلة في الوقت نفسه، وأن هذه التسميات كانت لارتباطها بمركز الحضارة العروبية الواحدة، وهو مركز «ينتقل» من مكان إلى آخر دون أن يفقد ارتباطه المتين بما حوله من مراكز أصغر منه تشع كلها بنفس المكونات الرئيسية للحضارة القومية العامة.

نعم. كان هناك **«تنوُّع»** طبيعي في هذه الحضارة القومية، وهو علامة حيوية وحركة، أدى إلى ازدهار حضاري (ثقافي/مدني) مشهود، لكن لم يكن هناك **«تعدُّد»** ذو أسس جوهرية يؤدي إلى صدام بين وجودين حضاريين، كما كان الحال بين الحضارة الفارسية واليونانية مثلاً أو بين الحضارة العربية ذاتها والحضارة الفارسية، واللاتينية، والرومية. بذا فإن دعاة **«التعددية»** ـ وهي الكلمة المستحدثة بدلاً من **«الإقليمية»** ـ إنما يقيمون دعواهم على أساس واهٍ، أو واهم، لا يستند إلى حقيقة التاريخ ومجراه الطبيعي.

سوف نتجاوز الحديث عن تراث ما بعد الإسلام، باعتبار حقيقة وجود الدين الواحد الموحِّد، وباعتبار ثبوت اللغة الواحدة الموحِّدة أيضاً، وننظر في تراث ما قبل الإسلام في عماديه الرئيسيين: **الدين واللغة.**

***

قد يبدو من السذاجة تبسيط الأمور بدرجة أكبر مما تحتمل. وإذا كان من البديهي إقرار ذلك «التنوع» في العبادات العروبية القديمة عند النظر في تفصيلاتها الجزئية الدقيقة، كما هو شأن جميع العبادات في جميع الأمم بدون استثناء، فإن النظرة الشمولية الواعية

توضح أنه كان ثمة نوع من «الوحدة الدينية» في معالمها الكبرى في قديم الوطن العربي الكبير. فلنأخذ على سبيل المثال فقط بعض الرموز الدينية الرئيسية الهامة؛ فنجد أن الربة الليبية/ المصرية الشهيرة «نيت» أو «نث» هي ذاتها الربة الكنعانية «عنت» (عنات). وهي نفسها المعروفة في قرطاجة باسم «تانيت» (بإسباق تاء التأنيث) وصارت في اللسان الرومي «تانيس» (بإبدال التاء الثانية سيناً) ومنه اسم «تونس» (وفي مصر مدينة باسمها هي «تنس» ويُنسب إليها «التنسي» وهو لقب علماء مشهورين في الفكر الإسلامي). و«بعل» الكنعاني نجده معبوداً عند عرب الجزيرة وورد ذكره في القرآن الكريم، وقُلب الاسم إلى «عبل» وأبدلت العين هاءً فكان «هُبل» - أكبر معبودات الكعبة قبل الإسلام، و«عشتر» (عشتار) البابلية، المعبودة الأنثى، عُرفت في كنعان باسم «عشترت» (عشتروت) كانت معبوداً ذكراً في اليمن القديمة في صورة «عثتر». و«مناة» في مكة هي «منت» المصرية. و«إمن» (أمون) المصري العتيق عُرف في عربية الحجاز في صورة «هامان» وورد ذكره في القرآن الكريم: **﴿نفس الاسم تُختم به الصلوات وآيات القرآن الكريم﴾** «آمين»!) وعند الكنعانيين «حمن» (حمون) وفي قرطاجة «همن» (همون)، وكان أشهر معابد «إمن» (أمون) في واحة سيوة في الصحراء الليبية وإليه حَجَّ الإسكندر (ذو القرنين) وانتسب إليه ومن هنا جاءه القرنان (كان رمزُ «إمن» الطوطمي الكبشَ ذا القرنين). وقد عُرف «إل» (= النور) عند الكنعانيين باعتباره «كبير الأرباب» وهو «إلوُ» عند

الأكاديين. وهذا الاسم من الجذر «ألل» (في العربية يفيد: النور) ومن ذلك جاءت كلمة «الإله» ثم «الله» اسم الجلالة في الإسلام. وكان الاسم المؤنث من «إل» هو «إلت» ـ بزيادة تاء التأنيث ـ ومن هنا جاء اسم «اللات» في الجزيرة، وتطورت الدلالة إلى معنى: المعبودة، الربة، السيدة. ولا تزال التسمية موجودة في الشمال الأفريقي كله ـ من ليبيا حتى المغرب ـ في صورة «لِلَّة» أو «لَلَّة» أو «لالا» بمعنى: السيدة. و«إيزيس» المصرية القديمة (والسين في آخرها زائدة يونانية، والأصل هو: «إز») نجدها عند عرب الجزيرة: «العُزَّى». و«حورس» («حر»، السين زائدة في اليونانية = العربية: طائر «الحر» = الصقر) في وادي النيل هو «حرن» (حورون) في بلاد الشام. و«كْرزل» في ليبيا (ومن اسمه آثار مدينة «كْرزه» (قرزة) في فزان) مركب اسمه من (كْرز + ال) وهو تركيب يمني قديم (الصفة + «إل» = الإله).

وهذا موضوع طويل عريض نكتفي منه بهذا القدر، والدلالة فيه أن وحدة المعبودات تشير إلى وحدة العبادة. وهي وحدة تتجلى في الطقوس والشعائر الدينية، وفي الأساطير التابعة لها. ولعل موضوع (الأساطير) وحده، ما كان متعلقاً منها بالتصورات الدينية، أو البطولية، يكون مجالاً رحباً للبحث والمقارنة، تدل في مجملها على «اتصال تراثي» عميق الجذور.

إذا مضينا إلى موضوع اللغة نلامس موضوعاً شديد الحساسية بالغ التعقيد. وقد استندت النزعات الإقليمية إلى هذا الأمر بالذات زاعمةً

أن اللغة العربية (الحجازية/ العدنانية/ المضرية) لغة وافدة، أو هي زاحفة بعد الفتح الإسلامي على بقية أقطار الوطن العربي الكبير خارج الجزيرة، وأن هذه الأقطار كانت تتحدث لغاتٍ أخرى لا صلة لها بالعربية هذه. ولم يعد خافياً على أحد أن لغات الوطن القديمة، في بلاد الشام (إبلية، كنعانية، آرامية، سريانية . . . وتفرعاتها) وبلاد الرافدين (بابلية، أكادية، أشورية، عمورية . . . وتفرعاتها) والجزيرة (ثمودية، عادية، صفوية، نبطية . . . الخ) وجنوب الجزيرة (معينية، سبئية، حميرية . . . إلخ) هي «لهجات» من (لغة أم) واحدة. سلم بذلك الباحثون، وأسموها (مجموعة اللغات السامية) ضامين إليها لغات أخرى كالعبرانية والحبشية. لكنهم أمعنوا في الفصل ما بين هذه اللغات (السامية) ومجموعة أخرى أسموها مجموعة اللغات (الحامية) تشمل في ما تشمل: المصرية القديمة، واللوبية القديمة، وطبعاً: القبطية والبربرية. وكان لهذا الفصل ـ المتعمد ـ نتائجه الخطيرة جدّاً على المستويين الثقافي والسياسي على حد سواء.

من المحزن فعلاً أن أبناء ما غرب قناة السويس لم يبذلوا جهداً يذكر ليتبينوا حقيقة هذه (الأكذوبة العلمية) الفاجعة، ولم يدركوا مدى خطرها على مستقبل (المشروع الحضاري العربي) بأكمله نتيجة تدميرها للأساس التراثي/ اللغوي المشترك بين هذا الجناح الغربي من الوطن وجناحه الشرقي، مما أفسح المجال للنزعات الإقليمية المتطرفة كي تجد مرتعها الخصيب في باب اللغة بالذات.

لقد ثبت بالدليل أن اللغة المصرية القديمة ـ لغة الحضارة

العروبية في وادي النيل - هي «أعرب» من عربية الحجاز ذاتها، مفرداتٍ وصرفاً ونحواً. ذلك لأن المصرية القديمة ظلت محافظة على نقائها العروبي (بحكم انطمارها زمناً طويلاً) بينما تأثرت عربية الحجاز - أو لنقل الجزيرة - بمؤثرات «أجنبية» مختلفة نتيجة اتصالها المستمر بالأقوام الأخرى (هندية، رومية، زنجية، فارسية... إلخ).

ولقد ثبت بالدليل أيضاً أن اللغة اللوبية العتيقة الباقية آثارها على النقائش والأحجار، لغة عروبية/عربية لا جدال، في مفرداتها وأسماء الأعلام التاريخية التي حفظها الزمان، وأسماء الأعلام الشخصية. ويتبع ذلك أن ابنتها «البربرية» - أو «الأمازيغية» كما يحب البعض أن يدعوها - التي يتفق الباحثون في أنها تمثل اللغة اللوبية، لغة عروبية/عربية هي الأخرى... في ألفاظها ومشتقاتها، وصرفها وقواعدها. وإذا كانت هناك تغيراتٌ لهجية فإنها تغيرات طبيعية في أية لغة كانت.

هذا القول لا يُلقى على عواهنه - كما يقال - وإنما هو قول مؤسس على دراسات طويلة مضنية، ظهر بعض نتائجها ونشر (انظر للكاتب: **آلهة مصر العربية**، في مجلدين. نشر الدار الجماهيرية، مصراته/ليبيا، ودار الآفاق الجديدة/الدار البيضاء - المغرب. وكذلك: **سِفر العرب الأمازيغ**، وملحقه: **لسان العرب الأمازيغ**) ونرجو أن تخرج نتائجها الأخرى قريباً.

الشيء الثابت المؤكد، بعد الدراسة المقارنة الطويلة الأمد، أن

المصرية القديمة (وطبعاً: القبطية) واللوبية القديمة (وطبعاً: البربرية) لغتان عروبيتان لا تنفصمان عن شجرة العروبة في جذورها الأولى، بل في أغصانها أيضاً. والأمر الواضح أن تقسيم لغات الوطن الكبير إلى (لغات سامية) ـ شرق قناة السويس ـ و (لغات حامية) ـ غرب هذه القناة، تقسيم باطل، غير علمي، مقصود، له غايات بعيدة المدى تدخل ضمن ما تمكن تسميته: تدمير التراث المشترك، لتحطيم المستقبل المشترك.

إن انصراف العلماء المؤمنين والباحثين القادرين والدارسين الجادين إلى هذا المجال الحيوي بصبر ودأب سوف يبرز نتائج بالغة الأهمية شديدة الأثر على مسار الحركة الثقافية ـ في شمال أفريقيا بالذات (الجزائر والمغرب، وفي جزء من تونس وليبيا وشنقيط) وعلى مسار الحركات السياسية ذاتها.

وماذا بعد؟

إن المستقبل ينبثق من الماضي:

فإذا كان الماضي واحداً، تاريخياً وثقافةً، فيمكن بناء المستقبل الواحد وتحقيق (المشروع الحضاري العربي) على أساس من التراث المشترك ـ بصرف النظر عن التحولات المشتركة الكبرى وعن تنوع هذه التحولات وركائزها على المدى البعيد والقريب.

طبيعي، بعد ذلك، القول إن «الحضارة القومية» تتأثر بجملة «الحضارات الإنسانية»، كما تؤثر فيها، ومن نافلة الحديث تقرير أن أية حضارة تستفيد، حتماً، من عطاء الحضارات الأخرى، في جانبها

المادي بالذات، وتستعين بمنجزات العلم الإنساني وتنتفع بعطاء العقل البشري، مهما كان مصدره. لكن «الحضارة المتميزة» تحتفظ دائماً في جانبها الثقافي بخصوصياتها الذاتية، وإن تطورت بحكم سنة التطور، دون أن تفقد كينونتها المتمثلة في تراثها المشترك، ودون أن تضيع صورتها الإنسانية في الوقت ذاته.

* * *

هذا جانبٌ واحد صغير فقط من جوانب (المشروع الحضاري العربي). جزء صغير ولكنه أحد الأعمدة الأساسية في هذا المشروع، ولذا وجب أن يكون صلباً متيناً حتى يرتفع من فوقه بناء المستقبل الذي سنظل نحلم به، ونؤمن، رغم كل الصعاب الخارجية والمعوقات الداخلية، ورغم جميع صنوف الإحباط.

إنه الأمل في المستقبل دائماً، دون نسيان الماضي. ولقد ظلت أمم أخرى تأمل مئات السنين، بل آلافها، حتى حققت ما تريد. فقط.

. . . لو يدرك بعض أبناء هذه الأمة العظيمة بعض حقائق تاريخهم وتراثهم و. . . ماضيهم!



مؤلفـــات
الدكتور علي فهمي خشيم

* **النزعة العقلية في تفكير المعتزلة:**

دراسة في قضايا العقل والحرية عند أهل العدل والتوحيد. (دار مكتبة الفكر ـ الطبعة الأولى 1966. المنشأة العامة للنشر ـ الطبعة الثانية 1975).

* **الجبائيان. . أبو علي وأبو هاشم:**

بحث في مواطن القوة والضعف عند المعتزلة في قمة ازدهارهم وبداية انهيارهم. (دار مكتبة الفكر 1968).

* **أحمد زروق والزروقية:**

دراسة عن أحد أعلام التصوف الإسلامي في شمال افريقيا. حياته وعصره ومذهبه وطريقته. (دار مكتبة الفكر 1975 ـ الطبعة الثانية: المنشأة العامة للنشر 1980).

* **الكناش:**

صور من ذكريات الحياة الأولى لأحمد زروق. . . بقلمه. مع

مقدمة وتحقيق. (المنشأة العامة للنشر 1980).

* **كتاب الإعانة: لأحمد زروق: تحقيق وتعليق.** (الدار العربية للكتاب 1979).

* **في المسألة الأمازيغية:**

سلسلة «الدفاتر القومية» (المجلس القومي للثقافة العربية ـ الرباط 1996).

* **ايناور:**

رواية تاريخية مستوحاة من وحدة عرب مصر وعرب ليبيا في مقاومة الاحتلال الفارسي لوادي النيل في القرن الخامس ق.م.

* **التواصل.. دون انقطاع:**

دراسات في تاريخ وتراث الوطن العربي القديم. (الدار الجماهيرية 1998).

* **الكلام على مائدة الطعام:**

مقالات في ما يتعلق بأسماء الأطعمة وما يتصل بها أو يدخل في تركيبها من مواد وأدوات. (الدار الجماهيرية 1998).

* **رحلة الكلمات:**

مقارنات بين العربية واللغات الأوروبية لبيان الصلة الوثيقة بين العربية وهذه اللغات في أسلوب عرض مبسط. (دار اقرأ ـ مالطا/ روما 1986).

*** رحلة الكلمات الثانية:**

(الدار الجماهيرية 1998).

*** بالانكليزية: Zarruq the Sufi (زروق الصوفي):**

(مؤسسة (موريس الدولية) «Morris International» ـ لندن.

(المنشأة العامة ـ طرابلس 1974).

*** مر السحاب:**

مقالات قصيرة في السياسة والأدب والاجتماع. (المنشأة العامة للنشر 1984).

*** بحثا عن فرعون العربي:**

دراسات وبحوث في اللغة والتاريخ العربي والليبي ـ بنظرة جديدة للتراث الحضاري. (الدار العربية للكتاب 1985).

*** آلهة مصر العربية (في مجلدين):**

دراسة موسعة للدين واللغة في مصر القديمة لإثبات عروبتهما، ثلاثة أجزاء في مجلدين. نشر الدار الجماهيرية (ليبيا) ودار الآفاق الجديدة (المغرب 1990م).

*** سفر العرب الأمازيغ:**

بحث مفصل في عروبة اللغة الأمازيغية (البربرية). ملحق به:

*** لسان العرب الأمازيغ:**

معجم عربي ـ بربري مقارن. (دار نون 1996).

*** هل في القرآن أعجمي؟**

نظرة جديدة إلى موضوع قديم. بحث يصحح ما شاع من وجود مفردات أعجمية في القرآن الكريم، يؤصل هذه المفردات ويبين عروبيتها مع مقارنات باللغات العروبية الأخرى. (دار الشرق الأوسط، بيروت 1997).

*** الأزاهير Florides:**

نماذج من كتابات وخطب (أبوليوس المداوري). (المنشأة العامة للنشر 1979).

*** تحولات الجحش الذهبي:**

رواية أبوليوس المداوري الشهيرة (Metamorphoses) مترجمة إلى العربية مع مقدمة تحليلية. (المنشأة العامة للنشر ـ الطبعة الأولى 1980 ـ الطبعة الثانية 1984).

*** حسناء قورينا:**

مسرحية (بلاوتوس) Plautus المعروفة باسم Rudens. (دار مكتبة الفكر 1967).

*** حسان:**

مسرحية (جيمس فلكر) (J. Flecker; Hassan). (المنشأة العامة للنشر 1977).

*** الحركة والسكون:**

مجموعة مقالات وبحوث نقدية في مختلف الموضوعات التي ا هتم

بها الكاتب. (دار مكتبة الفكر 1973).

* **أيام الشوق للكلمة:**

مقالات وبحوث ودراسات. (المنشأة العامة للنشر 1977).

* **نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى:**

ترجمة كتاب (وليام سذرن) :(W. Southern; Western Views of Islam in the Middle Ages. مع التعليق عليه، ومقدمة، بالاشتراك مع د. صلاح الدين حسن. (دار مكتبة الفكر 1976).

* **حديث الأحاديث:**

مناقشة صريحة لآراء وأفكار الشيخ محمد متولي الشعراوي. . (دار مكتبة الفكر 1978).

* **نصوص ليبية:**

ترجمة لكتابات مشاهير المؤرخين والجغرافيين اليونان واللاتين عن ليبيا القديمة مع مقدمات وتعليقات وشروح. (دار مكتبة الفكر الطبعة الأولى 1968. الطبعة الثانية 1975).

* **قراءات ليبية:**

مقالات مركزة عن الحياة والناس والأرض والتاريخ والأسطورة في ليبيا حتى الفتح الإسلامي. (دار مكتبة الفكر 1969).

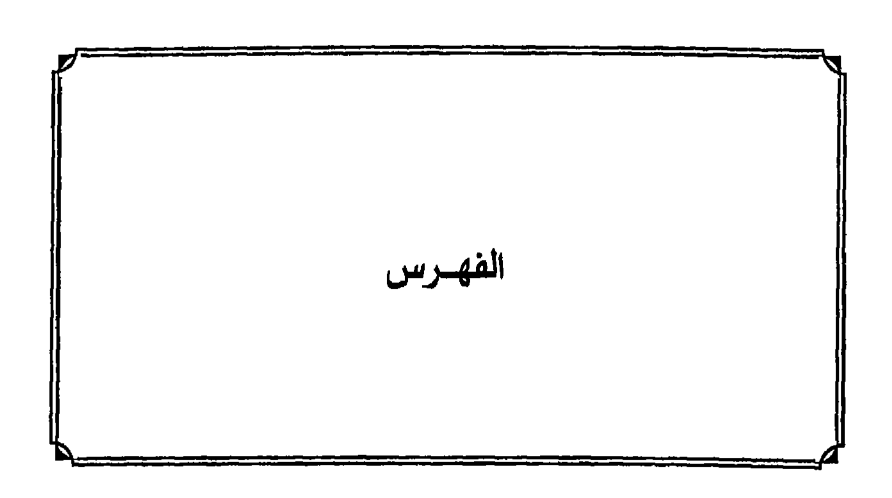
* **الحاجية:**

من ثلاث رحلات في البلاد الليبية. رحلات الناصري والمنالي

والفاسي في ليبيا محققة ومشروحة. (دار مكتبة الفكر 1974).

* دفاع صبراتة **Apologia**:

النص الكامل لدفاع (أبوليوس المداوري) في محاكمته بمدينة صبراتة مع مقدمة تحليلية وتعليقات. (المنشأة العامة للنشر 1975).


الفهرس





التواصل ... دون انقطاع

يمكن القول بأن الغزو الفكري بدأ ببدء انتشار الإسلام، وشرعت العناصر المعادية ـ بالتعبير الحديث ـ في استخدام السلاح الثقافي حين رأت تمكن الإسلام وبروزه قوة عقائدية وحضارية، وظهور الأمة العربية باعتبارها الطليعة الأولى القائدة لهذا الدين العالمي المتدفق حياة وفكراً.



الـدار الجماهيـرية
للنشر والتوزيع والإعلان

مصراتة ـ ص.ب. 17459 ـ تبرق 10098 مطبوعات ـ هاتف: 614418 ـ بريد مصور 614816 ـ 051
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى